GEORGE USCATESCU

UTOPIA
Y
PLENITUD HISTORICA



EDICIONES GUADARRAMA
Lope de Rueda, 13
MADRID

GEORGE USCATESCU

UTOPIA
Y
PLENITUD HISTORICA





EDICIONES GUADARRAMA
Lope de Rueda, 13
MADRID

Depósito Legal: M. 11.436-1963 — N.º Registro 3.449-63

Impreso en España por
Talleres Gráficos de EDICIONES CASTILLA, S. A. - Madrid

UTOPIA
Y
PLENITUD HISTORICA

CONTENIDO

EL TRIUNFO DE LA UTOPIA

TIEMPO DE REVOLUCION, TIEMPO DE UTOPIA

Se abre cada vez con mayor intensidad camino, en el mundo que piensa sobre el destino del hombre en las generaciones del futuro inmediato, la creencia de que cambios revolucionarios de enorme alcance están si no socavando los fundamentos de nuestra vida, por lo menos modificando en modo radical la estructura misma de nuestros resortes vitales. El gran biólogo inglés Julián Huxley, publicó hace muy pocos años un libro titulado *La Revolución actual*. Contiene este libro el texto de una serie de conferencias sobre temas sugeridos al ilustre biólogo por circunstancias reveladoras de la última guerra. Se puede prescindir de lo que de circunstancial haya, para un británico, en aquellas reflexiones, como se debió prescindir del dolor que afectaba al humillado prusianismo de Spengler, al escribir su *Decadencia de Occidente*. Lo incontestable es la idea central de Huxley. Esta idea central nos pone de manifiesto que el hombre actual sufre —en su estructura biológica misma— una revolución que no es sólo absolutamente inédita. Sufre en el espacio de una o dos generaciones un cambio más fuerte que todos los que habían experimentado los hombres anteriores en cientos de miles de años.

Julián Huxley señala las consecuencias que presenta, para nuestras generaciones, un fenómeno que él designa, comparando su curso con las revoluciones geológicas e históricas, como la

"aceleración general" de la evolución biológica. El orden de grandeza de los cambios ha cambiado sensiblemente el ritmo, a través de la vida de la Humanidad. Cambios que exigían un período de cincuenta mil años para su realización al principio del período paleolítico, apenas exigían mil años al final de la misma época. Con un tipo de civilización estabilizada, este período se ha acortado aún sensiblemente. Durante los últimos cinco mil años el fenómeno de aceleración del ritmo biológico ha sido de una impresionante rapidez.

"Esta aceleración ha sido particularmente notable en el curso de los últimos trescientos años, a consecuencia del impulso dado por la nueva técnica de la ciencia moderna que favorece la aceleración evolutiva. Mientras al principio de este pèríodo el ritmo de los descubrimientos y de los inventos nuevos era tal que la asimilación de un cambio importante exigía la mayor parte de un siglo, este ritmo se ha acelerado regularmente, al punto que el proceso de asimilación ya no necesita ahora más de diez años".

NUEVO RITMO BIOLOGICO Y TEMOR DEL MAÑANA

Se trata, por tanto, de un fenómeno nuevo en la Historia. El problema que plantea el nuevo ritmo de evolución biológica, convertido en la más singular revolución de nuestro tiempo, es el de la adaptación individual y social a los cambios que él implica. Esta adaptación era normal, cuando se trataba de que se operase a lo largo de un siglo o unas generaciones. Pero lo arduo hoy día es que una misma generación está obligada a uno o dos procesos de adaptación durante su misma existencia. Los más numerosos cambios rápidos "se han precipitado sobre el mundo", de forma que el individuo y las colectividades tie-

nen que adaptarse a ellos haciendo uso de medios igualmente revolucionarios. Ante nosotros se abren insospechadas perspectivas, en las cuales "las técnicas de un planismo de gran envergadura extendiéndose en todos los campos, ofrecen posibilidades absolutamente nuevas, permitiendo actuar sobre el medio físico y social del hombre. En cuanto a los efectos que producirán los descubrimientos por realizar en el campo psicológico y que implican la posibilidad de plasmar casi a voluntad el temperamento y el espíritu humano, todo lo que podemos decir es que serán incalculables, pero que, de todas formas, serán necesariamente revolucionarios. En realidad, la revolución actual es ella misma revolucionaria entre las revoluciones. Es la primera vez que la idea de buscar *la mejor forma de cambio* ha surgido como regla de conducta esencial, con derecho de preferencia ante tal o tal medida, o no importa qué forma de organización social... Vivir una revolución es un privilegio contestable. Vivir la de hoy es, bajo muchos aspectos, especialmente desagradable. Pero existe, sin embargo, una compensación: esta revolución es la primera en la cual los conocimientos científicos y el planismo consciente, están llamados a desempeñar un papel. La Historia se desarrolla en un ritmo más rápido que nunca y, si queremos cumplir nuestro cometido, nosotros, los que vivimos esta revolución habremos tenido el privilegio de ayudar a la Historia".

Esta es la perspectiva que nos ofrece un hombre de ciencia. El pertenece a una generación hondamente preocupada por el porvenir del hombre, como consecuencia de la revolución científica en todos los terrenos. Aquel optimismo que tanto enardecía hace un siglo al sombrío Ernest Renan, al formular su fe en el porvenir de la Ciencia, ya no anima a los hombres de ciencia de nuestros días, que deberían tener muchos más títulos de orgullo y confianza que sus abuelos.

Las repercusiones de esta revolución en el campo de las más diversas manifestaciones de las actividades humanas, son enormes. Los modos de pensar y actuar de los hombres, su vida social y política, sus relaciones con el mundo están sufriendo cambios impresionantes. Los que piensan sobre el destino del hombre contemporáneo en vez de atenerse a los moldes mentales prefijados de lo "eternamente humano" o de consagrarse a sombrías visiones catastróficas, deberían inclinarse con esfuerzos renovados sobre la realidad que encarna esta revolución. Deberían hacerlo, sin embargo, con un sentido de trágica tensión. Ante esta nueva, radicalmente nueva posición del hombre en el mundo, el ideario del filósofo en cuanto método de conocimiento ya no puede ser el que formulaba Valéry en su famosa "Introducción al método de Leonardo de Vinci". Hay, como un anhelo libertador en el método de Valéry, al penetrar la universalidad de Leonardo espíritu aparentemente tan de nuestra época. "Tan opuesto a la muerte como a la vida, dice Valéry, un sistema completo de sustituciones psicológicas, cuanto más consciente es y se reemplaza por sí mismo, tanto más se desprende de todo origen, y tanto más se despoja, en cierto modo, de toda posibilidad de ruptura. Semejante al anillo de humo, el sistema todo de energías interiores aspira maravillosamente a una independencia y a una indivisibilidad completa. En una conciencia muy clara, la memoria y los fenómenos se hallan a tal punto enlazados, esperados, respondidos; el pasado tan bien empleado; lo nuevo tan prontamente compensado; el estado de relación total tan netamente reconquistado, que nada parece poder comen-

zar, nada terminarse, en el seno de esta actividad casi pura".

Si es justificado este anhelo de plenitud, esta sed de formas puras, si es aparentemente actual la figura de Leonardo, precursor de tantas sublimes conquistas de nuestra ciencia, no es nuestra época, propensa a la plenitud ni es Leonardo, con todas sus enormes inquietudes, el arquetipo del hombre del siglo XX. Porque nuestra época en que triunfan las conquistas de la Ciencia y sus formas de serie, que son la Técnica, posee una sombría, trágica tensión. Los triunfos de la Ciencia no ofrecen un sentimiento de plenitud. La profusión de actividades del espíritu no satisfacen la llama ardiente del conocimiento. Las conquistas sociales y políticas del hombre no aseguran su liberación, ni apagan su esencial sed de libertad.

Porque, no sólo a pesar de sus conquistas, sino *por* sus conquistas, este tiempo nuestro ya no es la edad del anhelo y mucho menos la edad de la plenitud. Es la edad de la Utopía. Es el triunfo de la Utopía. Desde que Dubois-Raymond, en plena euforia de la Ciencia triunfante, lanzó su trágico desafío "ignoramus et ignorabimus", la Ciencia busca su evasión libertadora en la Utopía, que impulsa sus creaciones y hace del reino de la hipótesis aquel reino fecundo justamente valorado por Poincaré. Pero si las relaciones entre Ciencia y Utopía pueden resultar aún hoy artificiales, pese al hecho de que siempre hubo leal hermandad entre Ciencia y Utopía, ¿quién podría negar el triunfo de las evasiones utópicas en el terreno específico de la Utopía? En el terreno de las actividades del hombre como ser político y social.

Entrelazada con las conquistas de la Ciencia, la Utopía vuelve a florecer entre nosotros. Sólo la idea de que el hombre está a punto de ponerse en contacto con otros planetas, en que acaso existan formas de vida y formas sociales, reactualiza antiguas y

nuevas Utopías, así como las conquistas de la Ciencia llevan al plano de la actualidad cotidiana las visiones preanunciadoras del buen Julio Verne.

UTOPIAS DEL OCHOCIENTOS

La Utopía política y social es tan antigua como la Ciencia misma de la Política. Platón, que es para el mundo occidental el creador por excelencia de la más perfecta visión del Estado, es, al mismo tiempo, el primer gran utopista. Porque entre la Utopía y la Política ha existido siempre un parentesco íntimo, una conexión inextricable, una interferencia de planos que hace que siempre entre el mundo de la realidad concreta y las evasiones no puedan trazarse límites precisos. No sólo estas conexiones han sido permanentes, pero se puede decir que hasta mediados del siglo pasado ellas han sido exclusivas. Hasta entonces la Utopía se puede decir que no había trascendido del campo limitado de la Política. Si a veces el método utópico recurre a los procedimientos utópicos, que cada época y la imaginación de cada forjador de Utopías alcanza, basados en los progresos de la Ciencia, en línea general se puede, sin embargo, afirmar que la Utopía no trasciende del mundo de la Política al mundo de la Metafísica, de la Teología o de la Ciencia en sentido amplio.

Pero el campo de la Utopía se alarga enormemente durante el último siglo. A partir del 1850, las Utopías siguen en parte los procedimientos clásicos, pero su campo se alarga, en proporciones jamás entrevistas. La gran revolución en la cual el hombre se siente lanzado, y a la cual aludíamos al principio, una revolución en la cual tanto el microcosmos como el macrocosmos adquieren dimensiones proyectadas singularmente en los

cambios que se operan en la mente, hace que la Utopía triunfante sea algo más que un método clásico de evasión o de anticipación. La Utopía se convierte en una especie de síntesis integrante preanunciadora. Como tal síntesis amplia, la Utopía no se puede ya limitar a sus exigencias clásicas. Deja de ser, gradualmente, un "proyecto de legislación" en un mundo que pertenece a "ninguna parte" por ser del dominio de un ideal o de un sueño político. A partir de la segunda mitad del siglo XIX, afirma un estudioso de las Utopías, se diría que la Utopía empieza una nueva carrera, mucho más dispersa y variada y acaso más interesante. La Utopía social deja de ser pura y simplemente una Utopía social (Raymond Ruyer). La Utopía y el juego utópico penetran cada vez más en el terreno de la Biología, de la Metafísica, de la Teología, de la Ciencia. Una amplitud cósmica hace que las preocupaciones utópicas trasciendan al estrecho círculo de la Humanidad. Ya en el aspecto formal se nota este anhelo cósmico de la Utopía. Los sueños necesitan a veces millones de años para realizarse. Pero cambios radicales se operan en las concepciones utópicas mismas. El procedimiento utópico se apodera y, como siempre, lleva a sus consecuencias extremas los nuevos horizontes que se abren ante el hombre y mientras reduce a perspectivas ínfimas las relaciones habituales que en el orden político y social se han ido estableciendo entre los hombres, coloca el acento sobre nuevos tipos de relaciones. De esta forma la Política ofrece sólo un aspecto, a veces mínimo, de las grandes construcciones utópicas contemporáneas. Incluso las utopías que más contingencias debían tener con el mundo específico de la Política, como las utopías socialistas-postmarxistas se entregan a amplias especulaciones, bien lejanas a la Política, y muchas veces pierden de vista su propio objetivo, que es la imaginación de un mundo social mejor. En Utopías tales como

Mirada hacia atrás (1888) del americano Bellamy, o *Noticias de ninguna parte* del inglés William Morris (1890), se pierde el "rigor" marxista que inicialmente las inspira y tanto en la visión de una América del año 2000 como en la afabulación de un Londres despoblado y devuelto a las dimensiones de una nueva Arcadia, penetran preocupaciones desconocidas en las Utopías anteriores.

Pero estas nuevas preocupaciones hallan vastas perspectivas en la gran Utopía contemporánea, que no es precisamente la socialista. Esta gran Utopía no es, como sería acaso de esperar, una exaltación de la Ciencia y sus progresos y tanto menos una sátira de la Ciencia y sus nefastas influencias sobre el Espíritu. *Erewhon,* de Samuel Butler (1872), que es la primera Utopía importante contemporánea, aboga por un mundo en que se lleva a cabo la abolición de las máquinas que arriesgan de esclavizar al hombre. Pero es al mismo tiempo una valoración de la Ciencia en lo que ella representa de revolucionaria. Y en otro ensayo titulado *Lucubratio ebria,* Butler mismo afirma que la inaptitud de inventar nuevas máquinas hace que una civilización se convierta en estacionaria, como la de las hormigas. Tanto en Butler como en su contemporáneo Bulwer Lytton, autor de la Utopía *La raza futura* (1871), se percibe una tensión superior al puro sueño social. La biología les abre nuevos horizontes, así como el descubrimiento de nuevas perspectivas en el macrocosmos. Además hay, en pleno triunfo del materialismo y en una Utopía con fondo netamente materialista, una preocupación inevitable de abarcar el problema de la existencia humana como totalidad, de descifrar, en términos utópicos, el misterioso lugar del hombre en el Cosmos. Hay un retorno de la Utopía a un sentido escatológico y finalista. Un hálito místico la atraviesa, pese a la aparente seguridad con que abarca

la existencia, forzando con la imaginación los límites del tiempo y del espacio. Porque si el "millonarismo" sustituye al "milenarismo" no quiere esto decir que anula una concepción catastrófica y finalista del mundo. Así como la introducción en el escenario de la Utopía de nuevos y nuevos planetas y de sus habitantes y de los más fantásticos medios de comunicación interplanetaria, no puede implicar un cambio radical de nuestro sentido del espacio.

UTOPIA Y DRAMA EXISTENCIAL: H. G. WELLS

Acaso lo que más impresiona en la Utopía contemporánea es la medida en que, realizado ya el sueño utópico en el campo social, deja lugar a la infinita tensión del drama existencial. En las "Utopías" de Wells esta tensión está presente con impresionante permanencia. Existe un extraño parentesco entre la desolada impresión que nos dejan los "mundos" de Wells con sus viajes interplanetarios y sus saltos a través de millones de años y el no menos desolado sentido de la existencia que pervade el existencialismo contemporáneo. Con Wells surge en el campo de las actividades del espíritu la gran Utopía. La Utopía contemporánea es obra de grandes sabios, a la vez que de grandes escritores y artistas. Dejemos de un lado lo que haya de utópico en las grandes construcciones científicas contemporáneas. La Ciencia teórica, enormemente revolucionada, vive desde hace cien años en plena fiebre utópica. Limitada nuestra reflexión al terreno exclusivo de la "Utopía" como disciplina, el balance sigue siendo impresionante. Las más sugestivas son: *Una Utopía Moderna* (1905), *La máquina para la exploración del tiempo* (1895), *Guerra de los mundos, Los pri-*

meros hombres en la Luna y *Anticipaciones,* de Wells; *El mejor de los mundos* (Brave New World), *Tiempos futuros* (Ape and Essence), *El fin y los medios,* de Aldous Huxley, y *Ultimos y primeros hombres,* de Olaf Stapledon. En Wells la Ciencia adquiere dimensiones escalofriantes. Ni el pastiche, ni la sátira, ni el humor como procedimientos utópicos habituales, pueden disminuir la presencia del Terror cósmico en la Utopía de Wells. Ella marca el fin del humanismo, pulveriza todo posible ideal de un "humanismo científico". La Biología supera, a su vez, como preocupación, lo que pueda pertenecer a la Política y a la Sociología. Las distinciones pasan del orden social al orden biológico. La Historia, desprovista de humanismo, convertida, según los ideales hegelianos, en "pura racionalidad", aunque salvada de la visión circular de las Utopías del siglo XIX y orientada hacia una "meta final" en el tiempo, deja de ser Historia. La Técnica adquiere proporciones grandiosas, con las naturales repercusiones sobre el Espíritu y la Vida. En esta visión cósmica surgen insectos dotados con inteligencia y cerebros monstruosos que nada conservan de la mirada animada por un calor humano de las *Abejas,* de Manderville, o de los Houyhnms, los caballos filósofos, de Jonathan Swift, en las Utopías del siglo XVIII.

EL FINAL DEL HUMANISMO Y EL DESTINO DEL HOMBRE EN LAS UTOPIAS DE WELLS Y HUXLEY

En su *Utopía Moderna,* Wells elude las anticipaciones proféticas y construye un mundo gemelo al nuestro, colocado en otro planeta. Gemelo, pero mejor que el nuestro, con una humanidad mejor, un orden social mejor y una más completa

visión del hombre en el Cosmos. Antes de escribir su *Utopía Moderna,* Wells había preparado pacientemente su "material" para una nueva construcción del tipo utópico, de acuerdo con las inéditas exigencias de la espiritualidad contemporánea. En *Anticipaciones* y en *Mankind on the Making,* según él mismo confiesa, había intentado buscar el material social y político necesario para poder trazar, ulteriormente, un cuadro general de la Utopía que "a lo largo de estas especulaciones" se había perfilado en su espíritu, "como un estado de cosas a la vez posible y más deseable" que el mundo en que vivía. Basada en un "escepticismo metafísico y hereje" y en una crítica de la economía y la sociología moderna, la Utopía de Wells quiere ser el "resultado de un esfuerzo laborioso y reflexivo", en el cual la discusión filosófica se mezcla con la narración imaginativa.

Desde el principio aquel fenómeno de aceleración que, según vimos, caracteriza al mundo de la revolución biológica contemporánea, pesa sobre la Utopía de Wells. Un soñador moderno, afirma Wells, debe concebir la nueva Utopía en términos diferentes, en su aspecto esencial, de lo que era cualquier tipo de *Ninguna Parte,* "antes de que Darwin hubiese acelerado el pensamiento moderno". En los Estados imaginarios de la Utopía anterior, todo era perfecto y estático, donde reinaba la felicidad y el orden, la virtud y la bienaventuranza, "hasta que los dioses se hartasen". "La Utopía Moderna no debe ser estática, sino cinética; ella no puede tomar una forma inmutable, sino que debe aparecernos como una fase transitoria a la cual se sucederían una larga serie de fases que la transformarán sin cesar. Hoy ya no resistimos a la gran corriente de las cosas, y ya no la encauzamos, sino que nos dejamos llevar por ella. Nosotros no construimos ciudades, sino naves que evolucionan continua-

mente. En lugar de una organización metódica de ciudadanos que gozan de una igualdad de felicidad garantizada y asegurada para ellos y sus hijos hasta la consumación de los siglos, es preciso que establezcamos un compromiso sencillo y elástico, en el cual perpetuamente una serie de individualidades nuevas tiendan lo más eficazmente hacia un desarrollo comprensivo y progresivo".

La Utopía de Wells está basada en limitaciones originarias. Ella posee un sentido "práctico". Su Estado Universal conoce crisis y catástrofes, enfermedades e inestabilidad, pese al hecho de que se halle libre de una serie de servidumbres del pasado como todas las demás Utopías. Para su Utopía Wells necesita un planeta gemelo al nuestro. Es preciso un planeta, porque lo exigen la marcha rápida de las invenciones modernas. "Más allá de Sirio, en las profundidades del espacio, más lejos que el alcance de un proyectil que viaja durante mil millones de años, más lejos que el ojo pueda ver, brilla la estrella que es el sol de nuestra Utopía... Es un planeta idéntico al nuestro, con los mismos continentes, las mismas islas, mares y océanos; otro Fuji-Yama eleva su belleza por encima de Yokohama, otro Matterhorn corresponde al glaciar caótico de otro Teódulo. Este planeta es de tal punto parecido al nuestro, que un botánico hallaría allí cada una de las especies terrestres, hasta la más pequeña planta acuática o la más rara flor alpestre". Cada hombre tendría una "vida paralela" en esta Utopía.

Utopía científica y biológica, al Estado mundial de Wells no se puede decir que le falta un aspecto humanista. El hecho sería, por otra parte, imposible en una obra como la suya, integrada toda en unos amplios horizontes utópicos. Probablemente desde Platón hasta hoy no había otra tentativa de englobar toda creación humana en una vasta visión utópica

como en Wells. En términos igualmente parecidos a Platón, la Utopía de Wells no pretende cortar el curso de la vida histórica, sino al contrario, la carga con las tendencias concretas de su propia época. Por ello, su obra tiende a ser, y lo es hasta cierto punto, una anticipación profética. Con todo su desprecio por la Economía y la Sociología y su exaltación de la revolución biológica, científica y técnica, Wells es un profeta del misticismo revolucionario y de la revolución política del siglo XX. ¿Qué otra cosa que una anticipación a la "sociedad directorial" de Burnham, en sus varias acepciones, son los "samurai" de Wells, clase de elegidos de su Utopía Moderna y su tan sugerente división social en "poiéticos" (creadores), "cinéticos" y "obtusos"?

ALDOUS HUXLEY

Un paso adelante aún se realiza en la Utopía de Aldous Huxley. Pese a que le falta la aparatosa grandiosidad de las construcciones de Wells, la Utopía de Huxley lleva más lejos aún la inserción de la Metafísica, la Teología y la Biología en el campo utópico, con el implícito desplazamiento de las preocupaciones políticas y sociales. Quizá más parentesco con la visión de Wells conserva la Utopía de Stapledon. Con ellos dos, con Wells y con Stapledon, "el imperialismo humano planta su bandera en otros planetas e incluso, como en el juicio final de Haldane, sobre otras galaxias". En *Last and First Men* (1930), de Stapledon, la telepatía realiza el salto del tiempo a través de millones de años, en una epopeya de grandes dimensiones. La utopía de Stapledon prevé la existencia de nuestro planeta, tal como la preveía Marx, el utópico por excelencia del pasado siglo: como unidad histórica. Una fuerza demiúrgica hace, ade-

más, que la finalidad cósmica se realice en la unidad entre pasado y porvenir. Los últimos hombres han de poseer el poder sobre su pasado, sobre los primeros hombres. El problema del hombre es central en el sentido de que una técnica biológica debe tener la primacía sobre una técnica mecánica. El ideario utópico de Stapledon se resume, además, en el dominio y conquista de otros planetas, posesión de un verdadero arte de la vida con la consiguiente prolongación de la Vida, exploración y liberación del pasado, comunidad interplanetaria mediante un super-organismo social.

La Utopía contenida en los libros de Aldous Huxley, sobre todo en *El mejor de los Mundos,* se puede resumir en la tesis de su ensayo titulado *El fin y los medios*: "El Reino humano, al cual aspiran casi todas las Utopías, cae en lo absurdo cuando el hombre llega a reinar contra sí mismo, no solamente contra la naturaleza (es carácter tradicional de la Utopía el de ser una Anti-Physis), sino sobre *su* naturaleza y contra *su* naturaleza, porque entonces hace de ella un medio para un fin, para un fin vacío de significación, a saber, la continuación indefinida del Reino, en círculo vicioso" *. El problema de los medios y los fines, como planteamiento filosófico, domina la Utopía de Huxley. La inteligencia técnica aplicada destruye en realidad el reino del hombre, no logra instaurar el dominio de la razón pura, pero sí instaura el dominio de la estabilidad social en el vacío. También esta vez la Técnica está superada por la Biología. Hay en todo ello el latido de un "élan vital", pero animado por los resortes de una vida inferior, donde reina el Soma (el alcohol

* Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies,* París, Presses Universitaires, 1950. Una excelente bibliografía sobre las Utopías es la de Rita Falke, en "Romanistisches Jahrbuch" (Hamburgo, vol. VI, 1953-54, pp. 92-109).

sin peligro), convertido en institución estatal, que administra la vida. La Técnica se convierte en una gigantesca Bio-Técnica y la Jerarquía Social, que es jerarquía vital, se compone de ingenieros, artífices de la vida y castas de parias sometidos a la técnica psicobiológica de los embriones. La Vida es condicionamiento o autocondicionamiento.

No falta un vasto sentimiento de nostalgia en esta Utopía de Huxley. Esta imperiosa nostalgia hace que ella refleje como ninguna otra la significación del terror cósmico que cada vez más se apodera del hombre. Las interferencias de esta Utopía, con los problemas metafísicos y teológicos, superan la presencia en ella de los problemas sociales específicos. Hay una singular nostalgia de Dios y de lo trascendente. Hay una nostalgia de los límites fecundos del hombre ante el mundo, límites en los medios que la técnica le proporciona, en el empleo de su poder y su libertad, en sus monstruosos desequilibrios vitales. Un anhelo de valoraciones morales está pulsando en todos los frenesíes artificiales y en las técnicas hedonistas que dominan el mundo de la Utopía huxleyana. Bajo el poder implacable de los directores mundiales, que se consiguen, en esta terrible Sociedad de Huxley, por medio de autocondicionamientos bio-psicológicos o simplemente por "descuido" en los experimentos, como los criminales, se siente igualmente la nostalgia, la estremecedora nostalgia humanista por el buen salvaje de Huxley. Y el buen salvaje de Huxley no es el buen salvaje rousseauniano. La gran Utopía contemporánea no lo puede ya admitir. Su buen salvaje es la sublimación trágica de nuestras nobles y bajas, pero siempre grandes pasiones de todos los tiempos: Edipo, Hamlet, Fausto, Don Quijote, Werther, lírico, trágico, pero profundamente humano.

Al considerar el destino del buen salvaje en el marco de su

propia Utopía, Huxley manifiesta, en realidad, su atracción por una especie de Anti-Utopía. Porque el juego utópico de Huxley tiene un fondo anti-utópico, humano. Le duele que al buen salvaje no se le ofrezca más que una alternativa: una vida demencial en la Utopía o una vida primitiva, destinada al buen salvaje rousseauniano. Por ello, le ofrece Huxley a su buen salvaje, con una técnica literaria y una sensibilidad artística que hacen del novelista inglés uno de los más finos escritores de nuestro tiempo, alguna posibilidad de evasión intelectual destinada a demostrar su nobleza. En efecto, por algo el salvaje de Huxley conoce a Shakespeare y el mismo título de su obra, *El mejor de los mundos* (Brave New World), está tomado de *La Tempestad*, de Shakespeare, y recurriendo a la cita de numerosos versos de Shakespeare, intenta humanizar el frenesí de perfección de los directores mundiales, de su inmensa, escalofriante humanidad de laboratorio.

EL "MEJOR" DE LOS MUNDOS

Al plantear en el prólogo a la edición de 1946 de su libro *El mejor de los mundos* el problema suscitado por el hecho de que en su Utopía faltan ciertas anticipaciones científicas, verbigracia, la referente a la desintegración del átomo, Huxley revela la preocupación, en definitiva humanista, de su visión utópica. Revela que el tema de su Utopía no consiste en el progreso de la ciencia en sí, sino en cuanto afecta a la Humanidad. Los progresos científicos que interesan al utopista son los que se refieren a su aplicación al hombre, en las futuras investigaciones en biología, fisiología y psicología. La calidad de la vida podrá ser modificada radicalmente, no por una revolución cósmica, ni por

una revolución técnica, sino por medio de las aplicaciones de las ciencias de la vida. Las ciencias de la materia, la liberación de la energía atómica marcan una gran revolución, pueden incluso destruir la vida o convertirla en compleja e inconfortable, pero si no son utilizadas como instrumento por los biólogos y psicólogos, no pueden modificar "las formas y las expresiones naturales de la vida misma", no pueden marcar una revolución profunda y final. "La revolución verdaderamente revolucionaria se realizará, no en el mundo exterior, sino en el alma y la carne de los seres humanos".

Aldous Huxley escribía su *Brave New World* en 1931. Era aquél un libro de lejanas anticipaciones, o por lo menos como tal lo planteaba la mente del gran escritor. Pero al publicar, en 1958, *The Brave New World revisited,* Huxley debe confesar que aquel libro suyo no constituía, como había creído él, una "plenty of time". Concebía él entonces una serie de anticipaciones, tales la sociedad "completamente organizada", el sistema científico de las castas, la abolición de la libre voluntad por acondicionamientos metódicos, la aceptación de la esclavitud mediante procedimientos químicos que provoquen la felicidad, consideradas como realizables "seis o siete siglos después de la edad Ford". Pero las experiencias de la humanidad en estos veintisiete años transcurridos desde la publicación de *Brave New World,* han sido suficientes para determinar en el espíritu de Huxley una visión menos optimista de las condiciones humanas que entonces. En efecto "las profecías hechas en 1931 se están convirtiendo en realidad mucho antes de lo que yo pensaba". Mientras tanto, confiesa Huxley, han sido formuladas visiones del futuro más concordes con los brutales cambios que han tenido lugar en nuestra época, visiones brillantes, como la de George Orwell en su "1984" La sociedad que Orwell describe

es una sociedad controlada casi exclusivamente por el castigo y el terror. En la Utopía de Huxley "el castigo es infrecuente y generalmente blando". Es un mundo del control ejercido por los gobiernos pero a base de la no-violencia, de la "manipulación tanto física como psicológica y de la estandardización genética".

Algunas de las anticipaciones de *New Brave World* son ya realidades. Así ocurre con sus fantasías "eugénicas y disgénicas". La revolución biológica se ha realizado mientras tanto en un ritmo rapidísimo y sus perspectivas son alucinantes. Hablando de las perspectivas de la telegenesis y la paleogenesis, Jean Rostand, que no es un utópico o un autor de ciencia de ficción, sino un biólogo que toma muy en serio la materia que trata y ha sido acogido recientemente en la Academia francesa, recuerda "El sueño de d'Alembert" y las palabras de Diderot: "Una habitación caliente, tapizada de pequeñas cornetas y sobre cada una de ellas una etiqueta: guerreros, magistrados, filósofos, poetas, cortesanos, reyes." La única diferencia, escribe Rostand *, es que en lugar de un cuarto caliente habrá que prever un cuarto frío. "En su *Brave New World,* escribe Jean Rostand, Aldous Huxley nos ha presentado una sociedad presa de la tecnocracia biológica. A menudo se me ha preguntado si yo creía que estuviéramos en marcha hacia un mundo de este género. ¿En marcha? Pero, vamos, vamos, señores, ya estamos en él sin saberlo... ¿No es ya una humanidad "biologizada" la que cuenta con tres bebés salidos de una semilla vitrificada?, ¿o aquella donde cada día se operan secciones encefálicas para modificar la personalidad psíquica?, ¿donde se

* Jean Rostand, *Peut-on modifier l'homme?* (Gallimard, París, 1956).

utilizan las hormonas para facilitar el crecimiento, equilibrar el humor o la sexualidad? Tal ampliación del poder del hombre sobre el hombre nos crea, desde luego, bastantes preocupaciones." Rostand vuelve una y otra vez sobre las anticipaciones biológicas de Huxley, evoca el mundo del *New Brave World* en el cual se halla desterrado, como insalubre, bestial e incómodo "el modo de generación vivíparo". "¿Utopía?, se pregunta Rostand. ¿Sueño insensato? Nada de esto. Esta visión del futuro se basa en un conocimiento preciso del presente". Por otra parte, los trabajos de Rostand, se desarrollan más de una vez en compañía de las más célebres visiones utópicas. Para la idea de la selección eugenésica y sexual, el biólogo francés cita, sin sonrojarse, textos de Teognis de Megara, Platón y Campanella, el cual prevé en la *Ciudad del Sol,* la existencia de un Ministerio del amor, encargado para vigilar sobre los matrimonios y la procreación.

HABEAS MENTEM

Ante las perspectivas adquiridas por sus profecías de antaño, Huxley abandona su tono humorístico y gran parte de su esencial optimismo. En seis lustros, la humanidad ha sufrido hondas transformaciones. El fenómeno de la superpoblación se plantea hoy en forma dramática. Entre el nacimiento de Cristo y la época elisabetana, a saber en dieciséis siglos, la población del mundo se había doblado. Actualmente, la población del mundo se ha doblado sólo en medio siglo.

El mundo de la Utopía se acerca igualmente por otros fenómenos: la superorganización, el enorme y maléfico poder de la propaganda, el lavado del cerebro y los nuevos procedimientos

inquisitoriales, la "persuasión química" y la "persuasión subconsciente", la "hipnopedia" ("la mayor fuerza moralizadora y socializadora de nuestro tiempo", según la visión de *Brave New World*). La Utopía adquiere, para Huxley, dimensiones trágicas, en la medida en que deja de ser Utopía. Por primera vez, en su espíritu surge la inquietante pregunta: ¿Qué hay que hacer? Durante siglos el hombre ha luchado, afirma Huxley, por su libertad exterior. Su triunfo ha consistido en poder inscribir en el texto de sus Constituciones, el *habeas corpus*. Pero hoy en día el hombre puede aún garantizar su libertad física y, fuera de las cárceles, convertirse en un trágico cautivo, un cautivo psicológico, con su mente aprisionada, bajo una servidumbre "estrictamente objetiva". Además de un *habeas corpus*, el hombre de hoy necesita un *habeas mentem*, que la sociedad y la legislación deben proporcionarle.

En realidad, jamás la tensión existencial del hombre se ha producido en un ambiente tan propenso a la Utopía, como hoy. Por ello Huxley puede, en un ensayo de hoy, confrontar, en el ámbito histórico, y entretejer con la realidad, una visión utópica puramente literaria de hace treinta años. En una obra literaria de perspectivas igualmente utópicas y de una belleza estilística inigualable, en la novela *Gläserne Bienen* (Las abejas de cristal), la más reciente novela de Ernst Jünger, se recurre a un procedimiento parecido. Del modo más natural, un oficial de caballería que más que de la segunda, parece salir de la primera guerra mundial, fracasado y sin rumbo, penetra y encuentra solución a los insolubles problemas materiales de su vida en el encuentro con un hombre del siglo vigésimoprimero, Zapparoni, dictador de un imperio técnico que reina por medio de los sueños prefabricados.

La novela de Jünger ha sido calificada como "un cuento fan-

tástico y sarcástico, casi volteriano" *. La actitud del gran escritor alemán es parecida a la actitud mental que anima a Huxley, al escribir *El mejor de los mundos*. La obra literaria es el reflejo de la lucha entre lo humano y lo inhumano, en el ámbito de la Utopía. Una utopía, por lo tanto, penetrada de intenciones humanistas. Richard, el antiguo oficial de caballería retirado, se encuentra, de repente, con su familia y su mundo, proyectado, sin percatarse, en la sociedad del siglo futuro. Un antiguo compañero suyo en caballería (son muchos los compañeros suyos de caballería que Richard encuentra en este mundo, continuación en cierto modo natural, en su espíritu, del mundo en que dominaban los oficiales de caballería), Twinnengs es, una vez más, el hombre providencial. A él acude Richard, acosado por la miseria en que vive con su esposa, Teresa. Su amigo ve, como solución única, la posibilidad de que Richard entre al servicio de Giacomo Zapparoni, uno de estos "magnates que no conocen siquiera la extensión de su fortuna", si bien su padre, napolitano, había pasado los Alpes, hacia Alemania, nada más que con un bastón. Las fábricas Zapparoni construyen autómatas para todos los usos posibles. Su especialidad son los robots liliputienses. Zapparoni dispone de un estado mayor de magníficos especialistas e inventores. Los paga mejor que a los ministros y les pide una absoluta fidelidad y sumisión. El mundo de Zapparoni es el mundo del gran triunfo de la Técnica. Un imperio invencible, donde el viejo napolitano es dueño absoluto. En este mundo, la técnica misma tiene como ideal el de desembocar en la magia pura. En este estadio ideal los mecanismos materiales tendrían que desaparecer. "Las señales luminosas, las palabras y casi sólo el pensamiento, bastarían."

* También en *Heliópolis*, la famosa novela de Jünger publicada años atrás, la crítica ha visto una "admirable Utopía" (Duveau).

EL DESTINO DEL HOMBRE EN LA UTOPIA ACTUAL

Hay una honda preocupación por el destino del hombre, en la Utopía de hoy. Sobre el hombre de la Utopía pesa la amenaza del destino que a la humanidad le reservara antaño la locura del Marqués de Sade. Sade, afirma Huxley, era un loco y en su locura perseguía el caos y la destrucción de los valores tradicionales del hombre. Pero lo que anima a los hombres del *Mejor de los mundos* no es la locura, su fin no es la anarquía y el caos. Ellos realizan la gran revolución biológica, con medios técnicos, con el fin de lograr la estabilidad social. También su Utopía se basa en motivos proféticos y ejemplares. La estandardización "de productos humanos ha sido llevada en ella a extremos fantásticos pero acaso no imposibles. Técnica e ideológicamente, estamos lejos de los bebés en flacón y de los grupos Bokanovski de semi-imbéciles. ¿Pero al alcanzar el año 600 de N. F. quién sabe lo que pasará?" ¿Dónde se llegará con el sistema equivalente al "soma, a la hipnopedia y el sistema científico de las castas?" Ante la perspectiva del frenesí por el hombre condicionado en mil fórmulas de laboratorio, ya en el aire en nuestra época, ya llenando nuestro mundo con sus sombras siniestras, la Utopía huxleyana, se nos revela no desprovista de una especie de lirismo, de recóndito deseo poético de revalorizar al hombre mismo, mientras la ciencia triunfante no logre borrar totalmente su existencia física sobre la faz de la Tierra.

Porque, pese a su aparente cinismo, pese a sus complejas implicaciones y al escepticismo que la invade, en la Utopía contemporánea, en esta gran Utopía triunfante palpita una tensión humana, un "pathos" que acaso ninguna otra Utopía ha-

brá conocido. Porque a la Utopía contemporánea, gran asimiladora de los destinos de la Humanidad en una escalofriante "Welltanschauung", más que la idea de un "mundo mejor" o de una evasión hacia visiones de paraíso terrenal, le preocupa el destino metafísico y existencial del hombre, lanzado hacia un mundo utópico sin calor humano y sin la melodiosa caricia de la eternidad. Por ello en el fondo, más allá de sus descarnadas y cínicas perspectivas, esta gran Utopía es, acaso, una noble Utopía.

Nuestra época registra el triunfo de la Utopía. Lo hace patente no porque grandes espíritus, hombres de ciencia y escritores, construyan grandes Utopías. Tampoco porque la profunda revolución que se opera en el mundo contemporáneo, en el campo de la Ciencia y en las modificaciones de nuestra estructura mental, justifique de por sí una gran Utopía. Sino porque hay en nuestro tiempo mismo un gran anhelo para la Utopía. Nuestro mundo aspira a la Utopía, con el mismo ímpetu con que el hombre romántico aspiraba a las evasiones líricas. Y no le falta sentido al hecho de que Huxley cierra su Utopía, con estas frases de Berdiaev: "Las utopías aparecen como mucho más realizables de lo que se creía antaño. Y nosotros nos encontramos actualmente delante de una pregunta angustiosa: ¿Cómo evitar su realización definitiva? Las Utopías son realizables. La vida marcha hacia las Utopías. Y acaso un nuevo siglo comienza, un siglo en el cual los intelectuales y la clase cultivada soñaran con los medios de evitar las Utopías y volver a una sociedad no utópica, menos *perfecta* y más libre."

UTOPIA PLATONICA

Sin fijar la importancia de la aportación platónica, es prácticamente imposible valorar el sentido de la Utopía. Para las experiencias intelectuales del mundo occidental Platón presenta la perspectiva singular de las grandes prefiguraciones. Lo que, dentro del "género" de la Utopía, se ha producido después de él, son, de hecho, experimentos parciales, determinados por situaciones históricas específicas y por un no menos específico ambiente de evasión. Ante todo, Platón dignifica la Utopía. Hace de ella una sublime transfiguración del destino humano. Dentro de sus anchos límites, tiene lugar lo más grande de lo que el hombre de su tiempo había alcanzado. Sus ideales intelectuales más altos, su concepción de lo bello y lo justo, su teoría del conocimiento, su ansia de eternidad, sus aspiraciones religiosas más nobles.

Es inadecuado ver en Platón, pura y simplemente, al filósofo que por primera vez cultiva con dignidad el método utópico, como experiencia intelectual o como género literario. No por ello, la utopía platónica es el arquetipo de las Utopías y tampoco basta esto para que su obra sirva de necesaria luz para iluminar lo que de significación trascendente pueda haber en toda Utopía. Lo más interesante del pensamiento platónico se desarrolla en el marco de la Utopía. Mito, Metafísica, Dialéctica y Utopía se hermanan admirablemente en su obra. Todo ello, transfigurado, ennoblecido por las grandes, infinitas perspectivas de la Utopía

misma. Todo lo que podía alcanzar el hombre como mente y como misterio, está contenido en la obra de Platón. En este campo, la filosofía occidental no ha dado posteriormente ningún paso decisivo en adelante. Ahora bien, si es verdad que en Platón hallamos la más sublime definición del hombre como Mente, esta definición dentro de una infinita perspectiva utópica tiene lugar. Más tarde se descubrirá que el hombre tiene Naturaleza. Más tarde aún, le será revelado que tiene Historia. En estas dos últimas hipóstasis, sentirá la necesidad de crear, conforme a cada una de las respectivas revelaciones, el mundo completo de su propia Utopía. Pero si los descubrimientos del hombre como naturaleza y del hombre como historia, serán descubrimientos autónomos respecto de la herencia platónica, habrá siempre una experiencia de nuestro espíritu, que será tributaria a Platón. Nos referimos a toda posterior transfiguración de nuestro destino, en el mundo de la Utopía. Platón ofrece al filósofo el papel, importante, como legislador, en la transfiguración que hace del Estado en la Utopía. Así "el filósofo realiza en sí una particular estructura del alma, representa en cierto modo el más alto valor antropológico". (Groethuysen, *Antropologie philosophique*, París, Gallimard, 1953.)

En Platón hay un aspecto que, como creador de la eterna Utopía, nos interesa destacar ante todo. Es la permanente, fecunda fusión que se produce en su obra, entre "mitos" y "logos". En el juego básico entre Mito y Dialéctica, estriba la peculiaridad del pensamiento platónico. Este juego ha implicado siempre valoraciones, eternamente renovadas por los múltiples esfuerzos de la filosofía occidental. Es un error el ver, en la preferencia manifestada por Platón hacia los mitos y las afabulaciones, un simple tributo pagado por el filósofo a los mitos órficos, o pura y simplemente, una condición "histórica" del pensamiento pla-

tónico. Los mitos son un camino hacia las cumbres del conocimiento, tan válido para Platón, como el método dialéctico. Aristóteles no sabrá valorar con la misma intensidad el fecundo poder revelador de los mitos y, al mismo tiempo, no se puede decir que su método dialéctico sea superior al de Platón. En su plenitud, Platón siente la infinita atracción de los mitos para, a través de ellos, llegar a las máximas revelaciones de su filosofía, entre las cuales un lugar destacado ocupa la revelación del mundo de las ideas.

EL MITO DE LA ATLANTIDA EN LA UTOPIA PLATONICA.

No toda la obra de Platón forma parte integrante de su Utopía, pero sí la más importante. Lo más logrado de su obra de plenitud se desarrolla dentro de la Utopía. Las especulaciones ulteriores en torno a las Utopías, han centrado su atención, de una manera casi exclusiva, en el mito platónico de la *Atlántida*. Es verdad que el mito de la Atlántida era lo que más se acercaba a la experiencia utópica y a los procedimientos utópicos utilizados desde Platón hasta nuestros días. Es verdad que al describirnos, someramente en el *Timeo* y con alguna extensión en *Critias,* el mundo de la Atlántida desaparecida, Platón se entrega a una pura fantasía literaria. Y, claro está que si limitamos nuestro estudio de la Utopía platónica al mito de la Atlántida, Platón es el padre de las Utopías modernas que nacen con Tomás Morus y hallan un amplio campo de interesante floración hasta en nuestros días. Pero en la misma intención del filósofo ateniense, el mito de la Atlántida era algo más que un juego literario específicamente utópico. Esta fantasía literaria, Platón la necesitaba para completar de un modo sugestivo y menos exi-

gente acaso, su sistema filosófico. La Utopía platónica es un Cosmos, un mundo "completo" como todas las grandes Utopías, pero su campo integrador es más vasto que el de ninguna otra. El mito de la Atlántida es sólo un fragmento de èste vasto campo. Por ello, es preciso insertarlo dentro de un gran todo formado por obras de plenitud como la *República* y las *Leyes*, u obras de la extrema vejez del filósofo como el *Político*. Las implicaciones psicológicas y sociales no faltan en la obra de Platón. Sin poseer un "sentido" de la Historia, Platón está, sin embargo, condicionado por el ambiente en que vive. Es un ambiente de decadencia y de crisis, si pensamos en la preocupación fundamental del filósofo. La que surgirá de la idea de que la suprema integración del hombre como ser cultural, como Mente, incluso, es la Política, el Estado. El "mito" del Estado es el que fundamenta la Utopía platónica y justifica el marco en que tiene lugar el amplio desarrollo de la doctrina de las ideas.

Para ello, el análisis de la *República*, obra de madurez de la filosofía platónica, nos ofrece elementos suficientes en lo que se refiere al vasto campo de la Utopía en el pensamiento de Platón. A la *República* hay que unir los elementos técnicamente utópicos que nos ofrecen las *Leyes*, *Timeo*, *Critias*, el *Político* y, con ello, el vasto mundo de la Utopía platónica se nos despliega completo, enormemente integrador. El fin supremo de la filosofía es, según Platón, la meditación para la muerte. Platón alcanza, entre los primeros espíritus del mundo antiguo, una concepción de la eternidad. El destino supremo del hombre es, precisamente, el poder colocarse en el plano ideal de lo eterno. Ahora bien, para conseguir este supremo destino, el hombre necesita una integración terrenal en una Ciudad ideal. El conseguir esta Ciudad ideal, es el gran sueño platónico. Se trata de un sueño utópico, pero la concepción general de la

Utopía es superior, en Platón, a todos los utopistas posteriores. Porque Platón cree posible y deseable esta integración del hombre en el orden utópico de la Ciudad ideal. Para ello, Platón no busca países imaginarios, islas o planetas lejanos, evasiones puramente intelectuales en el pasado o proféticas proyecciones sobre un futuro literariamente imaginado. Dentro de la "República" perfecta el hombre alcanza la suprema aspiración de su destino político, la de ser filósofo y el destino mismo de la filosofía: una buena meditación de la muerte y la eternidad.

La "Utopía" platónica es una noble Utopía, porque es más que un juego. Es un esfuerzo por trazar los perfiles reales de una Ciudad ideal. Dentro de estos perfiles el hombre consigue el buen filosofar, alcanza la luz del conocimiento, llega a la autoconciencia de su alma inmortal. Platón siente una especial atracción hacia la Utopía por un incontenible deseo de catarsis. Sus experiencias "políticas" en Siracusa, el estado de decadencia social en Atenas, le determinan a buscar soluciones ideales para el hombre, como ser social y como espíritu. Para conseguir estas soluciones Platón emplea, de igual modo, los mitos y la dialéctica, pero su Ciudad ideal no es una afabulación. Ella es, ante todo, una fundada crítica de la realidad política, a la vez que una construcción ideal y un "proyecto de legislación". Tampoco es ella, esencialmente, un impulso a vaciar el mundo de historicidad, ya que Platón ignoraba la historicidad misma del hombre, o una simple evasión hacia un mundo extrahumano. Proyección, en un plano de idealidad trascendente, de una realidad concreta, en la cual conviven Mito y Realidad, afabulaciones fantásticas y construcciones precisas necesarias a un mundo político perfecto, la Ciudad ideal de Platón es una gran Utopía, porque contiene todos los elementos de la Utopía, pero una Utopía sin cuya sublime esfera es imposible entender lo que de

sublime y trascendente haya también en el destino del hombre. Su Utopía presenta una base incontestablemente metafísica porque ella es, por sí misma, un Mundo. No un mundo ficticio, como una isla imaginaria o un planeta, sino una realidad existencial completa, un mundo social y humano, en el cual está pulsado un anhelo teológico de eternidad.

LA REPUBLICA IDEAL Y EL ESTADO DE LOS HOMBRES

La República de Platón es, esencialmente, el mundo mismo de las ideas. En la primera obra de su Utopía, la *República,* Platón establece en qué consiste el mundo de las ideas. Una vez más, el mito le sirve a Platón como método revelador de conocimiento. La República ideal puede ofrecer las bases de la verdad filosófica. El primer problema de esta verdad, es un problema de conocimiento. El mito de la caverna, famoso en la doctrina platónica de las ideas, es el elemento central de su obra la *República,* es decir del fragmento más importante del gran edificio de la Utopía de Platón. A través de este mito, Platón formula la idea central de su teoría del conocimiento. El conocimiento perfecto se funde, en Platón, con la más importante misión del filósofo en los límites del Estado ideal. Los hombres, afirma Platón, viven en una especie de caverna, a cuya pared se hallan encadenados desde siempre. A través de la abertura de la caverna penetran en ella y se proyectan en el muro que está enfrente del hombre encadenado, las sombras que entran desde el exterior, de las formas que pasan, iluminadas por una hoguera que arde fuera, en lo alto. Estas sombras, los hombres encadenados consideran que son la realidad misma. Ahora bien, la misión de la filosofía es desencadenar

a estos hombres, liberarlos de su falsa imagen de la realidad, sacarlos al aire libre, acostumbrarlos a ver el cielo, revelarles la luz pura del conocimiento. Paralelamente a esta sana acción "epistemológica" le incumbe al filósofo otra misión: la de desatar del muro de la caverna al hombre entendido como ciudadano. El Estado y el alma de cada ciudadano son como una tela a la cual hay que empezar por pulir y luego trabajar en ella hasta fundir los dos elementos en una forma ideal, hasta el punto de conseguir el hombre "tal cual es él según aquel ejemplar que Homero llama divino y semejante a los dioses".

La visión que Platón nos ofrece en la *República* es una visión total, de un mundo forjado sobre elementos reales, en términos ideales, por la acción de un Demiurgo. Filosofía y política son un todo, en la complejidad de este mundo. La minoría directora de este mundo pertenece a los filósofos. Ellos son los elementos activos no de un Estado imaginario, sino del Estado ideal, verdadero. En realidad, lo ideal y lo real viven en eterna compañía en la Utopía platónica. Nunca Platón abandona el propósito serio de trazar un Estado ideal, pero no un artificioso Estado, fruto de la imaginación pura y la ficción y el juego especulativo. En Platón, afirma Groethuysen, "los desarrollos míticos están, desde el principio, determinados por el ángulo político y social bajo el cual se plantea la cuestión. Lo importante es colocar la república platónica en la historia y en el mundo, convertir el Estado concebido por el pensamiento, por decirlo así, visible, integrándolo en la totalidad del mundo. La imagen del Estado desde que se le representa como una cosa realizada, necesita estar situada en el tiempo y en el espacio. Si la república permaneciese puramente ficticia, no podría estar en ninguna parte; ella no podría existir. Bajo una forma que la haga presente y concreta, la república imaginaria debe hallarse en alguna parte en el mundo y

en un momento dado de la historia, a saber, su existencia debe estar fijada de algún modo, y esto con relación a lo que sucede en la totalidad del cosmos". Este nexo entre el mito y el hecho político-social, contribuye a determinar el lugar del hombre en el cosmos. Ni siquiera al entregarse a la afabulación mítica de la Atlántida abandona el filósofo su intención de proyectar en un plano ideal, la realidad política y el destino político del hombre. Como auténtica política y como auténtica inmersión del hombre en la vida del Estado, concibe siempre Platón su Utopía. Antes de perfilar una constitución ideal, según la cual los filósofos habrían de gobernar al mundo, Platón crea el plano teórico según el cual habría que formar a los filósofos como clase dirigente del Estado.

HOMONOIA. DEMOS Y ELITE

Como siempre, existen múltiples interferencias entre esta preocupación ideal de Platón y sus aventuras personales y humanas. Hemos aludido anteriormente a la decadencia de las formas políticas en Atenas. Las varias formas de tiranía hacían, según Platón, que este proceso de crisis culminara en su tiempo. Hay, además, otro elemento que es preciso tener en cuenta. Nos referimos al elemento profético que no falta en Platón. El mundo griego tiende hacia la unidad ideal del Imperio, es decir, hacia la Utopía. Platón prevé desde lejos esta tendencia hacia la unidad ideal, la *Homonoia*, de Alejandro, que Aristóteles, en parte vivirá. Existe, finalmente, una experiencia política personal de Platón, cuyas implicaciones en la proyección de su Estado ideal no hay que excluir del todo. No es aquí el lugar para resumir su amistad y colaboración con Dion, sus aventuras en Siracu-

sa, sus fracasos como consejero de Príncipes. Claro está, estas incidencias no pudieron influir en su obra la *República,* que contiene su teoría de la Utopía y que Platón ya había escrito en parte antes de emprender el primer viaje a Siracusa, pero habrán, sin duda alguna, de pesar cuando escriba las *Leyes,* en las reflexiones de tipo político contenidas en *Gorgias,* en la mayoría de sus proyectos de Constitución ideal.

Llega un momento en que Platón siente en su espíritu una preocupación que no habían sentido sus predecesores y que, desde luego, Sócrates le pudo transmitir en formas muy embrionarias. La inquietud de descubrir el *misterio* del Estado. La experiencia de los pitagóricos que habían unido la práctica de la filosofía y la del buen gobierno en el Sur de Italia, le pudo servir, en este sentido, de incitante.

Antes de llegar a Siracusa, Platón había realizado ya largas peregrinaciones de aprendizaje. La primera vez se había dirigido a Egipto, misteriosa orilla del saber para toda gran mente griega. La guerra con los persas le había cerrado el camino hacia Oriente, pero no menos fecundo iba a ser su viaje por el Norte de Africa y el viaje a Tarento. En esta última ciudad de la Italia meridional, la herencia pitagórica le sugiere dos cosas, fundamentales en el ulterior desarrollo de su obra: la idea de fundar una Academia con el fin de crear un clima filosófico en común y la idea de unir la Filosofía y la Política en una síntesis fecunda. Filosofía, Política, Constitución Ideal y una acción política destinada a infundir en la vida del Estado ideales religiosos y morales. En este mundo vive Platón desde los años de su madurez filosófica, hasta su muerte.

La *República* de Platón es, como decíamos, una República de filósofos. Al concebirla en sus amplias dimensiones, Platón piensa en primer lugar con un criterio de minorías. Las normas

que él fija para la Constitución de una Ciudad ideal, ilustradas en un plano secundario por enunciaciones prácticas contenidas primero en la *República,* luego en las *Leyes* y finalmente en el *Político,* se preocupan poco del pueblo, de la masa, de las clases inferiores. Platón piensa en una élite, confiando, seguramente, que los destinos del "demos" seguirán a esta élite en su camino de perfección. La idea central de su construcción utópica es la idea de valor. Platón se refiere a ella muchas veces en términos explícitos. Y en ella se debe centrar igualmente la atención del que examina la Utopía platónica. Al examinar, "in globo", todo el edificio de esta Utopía, encontramos contradicciones y paradojas. Encontramos, además, una constante tendencia del filósofo a fijar los límites de una realización práctica, dentro del Estado, de sus ideas filosóficas y políticas. Esto ha hecho que las más dispares ideas y experiencias políticas busquen su parentesco lejano con Platón.

Al propugnar una República ideal, integrada por filósofos, destinada a formar filósofos y gobernada por filósofos, Platón concede una importancia fundamental a la idea de valor como esencial para un tipo de convivencia política perfecta. El problema de la tiranía preocupa enormemente a Platón, sobre todo como consecuencia de su primer viaje a Siracusa y sus contactos con Dionisio I. Platón llega a la conclusión de que entre la Política y la Filosofía, entre Política y Moral, no sólo no hay un divorcio, sino que ni siquiera son mundos separados. Con ello Platón realiza una especie de salto con respecto a la experiencia socrática, la cual difícilmente concebía una acción social y política de los principios morales. Este salto se opera por primera vez en *Gorgias,* que es una especie de preludio a la *República* y la Utopía platónica, en general. El tirano, llega a concluir Platón después de sus años de viaje, de meditación y aprendiza-

je, no sólo es incapaz de aplicar los principios morales y la justicia, sino que crea un ambiente de corrupción que se torna perjudicial para la misma base filosófica de estos principios.

ETICA Y POLITICA

El poder crear, por lo tanto, un Estado regido por sabios filósofos y por principios filosóficos y morales, no sirve sólo a los fines de la Política, sino, conjuntamente, a los fines de la Filosofía y la Moral. En la Utopía platónica los principios éticos están insertados en los principios políticos. En ello estriba, indudablemente, la esencia de esta Utopía, su carácter personal con respecto a las construcciones utópicas, que han ido siguiéndola. En ello estriba, igualmente, lo eternamente lozano de la Utopía platónica. Los principios que Platón persigue son los principios eternos. Sus implicaciones pragmáticas, en las formas políticas concretas o en la vida de tal o tal ciudad, tienen un valor secundario. Pero no por ello Platón se siente satisfecho con la actitud socrática, que se limita a señalar el valor de las leyes morales. Ya era, desde luego fundamental, que Sócrates hubiese definido la noción de valor encarnada en los principios de justicia. Platón va más lejos en un camino en el cual la enseñanza socrática no le había bastado, sino que había necesitado de su propia contemplación de las cosas y de su propia experiencia, más de una vez cargada de riesgos personales. Platón quiere que estos principios eternos adquieran configuración real en la vida de un Estado ideal.

Dentro de la vida del Estado distingue Platón, una vez más, al verdadero filósofo, del sofista. El Estado decadente y tiránico es terreno donde florece y prospera el sofista. El sofista, que no

busca la verdad y que no se siente degradado por las concesiones que hace al vulgo y a la mentira, no necesita la verdadera libertad. El se siente libre en la tiranía, porque su espíritu no se siente obligado a defender principio ético alguno, ni ningún ideal de justicia y valor. En cambio, el filósofo necesita un clima de libertad, imposible de conseguir dentro del Estado tiránico. Sólo en un Estado perfecto, es decir, el Estado que permite, en un amplio sentido, una preparación filosófica parecida a la que se conseguía en el estrecho círculo de la Academia platónica, a base del necesario aislamiento de los filósofos de la vida política como tal, hay libertad creadora. El filósofo encarna buenas cualidades que pueden influir en la vida del Estado, alimentándola continuamente con esencias y valores. Platón había hecho la triste experiencia del filósofo que limita su papel a dar consejos al tirano. Había fracasado. De este fracaso nace la idea de un Estado ideal, no sólo inspirado por filósofos, sino gobernado por filósofos. También la Sociedad de su época despreciaba y perseguía al filósofo. A veces los Príncipes se permitían el lujo de recibir consejos de los filósofos, pero toda colaboración naufragaba al chocar con las ambiciones personales del tirano y con el aparente dualismo entre las exigencias pragmáticas de la razón de Estado y la perspectiva de una Ciudad ideal.

LA REVOLUCION PLATONICA

Como todo gran utópico, Platón es un revolucionario. Como tal se presenta ante su mundo, así se nos revela hoy al pedir para la clase de los filósofos, es decir, para los que detentan y viven los principios ideales del Sumo bien, de la Etica, de la divinidad, de la inmortalidad del alma, el gobierno del Estado.

Dos fines persigue Platón, mediante esta actitud revolucionaria. Preservar al Estado contra su decadencia y degradación en la tiranía. Preservar a la filosofía contra vulgares retrocesos a una época bestial de la humanidad. Este es el plano ideal que Platón propugna. Dentro de este plano ideal, Platón se sentía aún, pese a sus múltiples desengaños, demasiado tentado por la política "activa" (¿pero qué gran utópico no ha sentido el deseo de modelar, con personal ejemplaridad, el mundo, según sus ideas?), para no presentar una doctrina práctica. En la misma *República* y en las *Leyes* esta doctrina está ampliamente trazada de modo que pueda justificar el mundo de la Utopía platónica, como mundo completo. Todo ello para que, durante algunos años, surja el escepticismo de la ley del eterno retorno contenida en el *Político,* en el cual vuelve a reconocer la ley poderosa de los ciclos, según la cual todo vuelve, y a las supremas elevaciones siguen, inexorablemente, las caídas críticas, ya que el eterno progreso es imposible.

Dentro de la ciudad ideal concebida por Platón es posible, a la vez, obtener la luz del conocimiento perfecto, y alcanzar el mundo de las ideas (el mito de la caverna) y los buenos ciudadanos. Para formar buenos ciudadanos, a saber buenos filósofos integrados como parte activa dentro de la vida del Estado, Platón concede una particular importancia a la educación. "El alma mejor dotada por la naturaleza, escribe Platón, si recibe mala educación se torna pésima." El ideal helénico simbolizado por la "Paideia" domina ya la Utopía platónica. A la formación del hombre se le atribuye un sentido casi demiúrgico. Hay dos aspectos de la educación, igualmente apreciados por la Utopía platónica. Platón concede una importancia primordial a la formación del Espíritu. Su concepción misma de la belleza radica en

lo espiritual y lo ético. Pero el ideal clásico de la belleza física, del cuerpo como expresión del espíritu no le es indiferente.

La clase directiva de la Ciudad Platónica se forma mediante una educación "planificada". Un lugar preeminente en esta educación lo ocupa la Música. Una vez más, la filosofía platónica se alimenta de los mitos. Los misterios órficos están presentes en forma directa en su obra y a través de sus ideas adquieren objetividad cultural. La educación de la minoría rectora de la Ciudad ideal, se basa en la idea de jerarquía y valor. La clase dirigente de los filósofos, son seres espiritualmente superiores precisamente por el sentido que adquiere, en su formación, el concepto de valor *. Los principios morales dominan la vida política, la subordinan. El arte, lo bello, la poesía, la diferenciación psicológica en tipos humanos, nada es indiferente al Estado ideal. Sería absurdo presentar esta preocupación integral de Platón, este deseo de planificar todo bajo el signo del Espíritu y la Moral, como preludio de las vulgares construcciones totalitarias. Además de la Música, un papel importante desempeña en la educación la Poesía. Si Platón no concede papel preeminente en su Estado a determinados poetas líricos y exige la supresión de cierta mitología falsa, en la formación de la juventud, no destierra, ni mucho menos, de la Ciudad ideal, la Poesía como noble anhelo y como método formativo del espíritu.

* "Mientras los filósofos no sean reyes en la Ciudad, y los que se les llama reyes no sean verdaderamente filósofos... no habrán cesado los males de la Ciudad ni, según parece, los del género humano y jamás la Ciudad será realizada como puede serlo y no verá la luz del día" (*República*). Para Werner Jaeger el Estado platónico es, esencialmente, *Paideia.*

VALOR INTEGRAL DEL ESTADO PLATONICO

El Estado platónico es un mundo. Lo que importa es el valor integral de este mundo superior, no las respectivas salvaciones y perfecciones de los individuos. En este mundo entendido como totalidad, tienen que realizarse los ideales de justicia y tiene que alcanzarse el fin último ideal: la formación de una clase filosófica dirigente y una meditación digna sobre el destino último del hombre. La vida del hombre es, como tal, un permanente formarse dentro del Estado. A esta permanente disciplina formadora responde también la educación física. No la belleza del cuerpo como ideal justifica este tipo de educación, sino la necesidad de fortalecer espiritualmente al hombre en el ascetismo, la repugnancia hacia toda actitud eudemonista. En su madurez, la clase dirigente dedicará la mayor parte de sus esfuerzos a la disciplina intelectual. La disciplina dialéctica constante constituye la prueba de la plenitud del filósofo dentro del Estado. Pero sería un error fijar, según la misma concepción platónica, los límites de la perfección dentro de su esquema de *República* ideal. Hay una proyección eterna, de esencia contemplativa, que hace que el hombre no consiga su verdadera plenitud más que en el más allá, lejos de cualquier posible esfera de lo social. El filósofo en cuyo espíritu volverá siempre como un permanente *leit-motiv* la doctrina del eterno retorno cíclico de las cosas, podrá concebir un Estado ideal en el cual el hombre realice los principios morales y religiosos, pero su verdadera perfección no podrá proyectarla más que en un más allá iluminado por la divina luz de la eternidad.

EL MITO DEL POLITICO

En íntima conexión con este planteamiento principal de tipo teórico que la Utopía platónica halla en la *República* está, antes que el estudio de las formas de Constitución ideal esbozado como parte ilustrativa de la misma obra y desarrollado dialécticamente en las *Leyes*, un mito muy significativo. Es el mito del *Político* contenido en la obra que lleva el mismo nombre. Es muy característico en Platón esta necesidad de combinar el juicio dialéctico, con la sugerencia mítica. El *Político* es la definición del Estado ideal como mito, una vez que haya sido definido como dialéctica. Este mito es indispensable en la elaboración de la Utopía platónica. No es un simple retroceso del filósofo a las tradiciones arcaicas, ni el impulso de buscar una justificación de su mundo en el pasado al encontrarse solo, de repente, ante su propia Utopía, ni fruto de su propio escepticismo al constatar el inexorable naufragio de los esfuerzos humanos de perfección en la ley del eterno retorno cíclico de las cosas. Por ello, las divagaciones cosmológicas del *Político* son, tan útiles para obtener una visión completa de la Utopía platónica, como la afabulación mítica de la Atlántida.

Pero no sólo en evasiones míticas hay que buscar los lazos voluntarios con el pasado, en la Utopía platónica. En la gestación de su Constitución ideal, Platón tiene en cuenta igualmente experiencias pasadas, que él considera más cerca del modelo ideal que las decadentes formas de su época. Entre estos modelos antiguos figuran las Constituciones de Esparta y Creta. Estos modelos le son necesarios al abordar el segundo aspecto fundamental de su Utopía. El problema de un proyecto de legislación.

Este problema se lo plantea Platón de una manera exclusiva en las *Leyes*. Mientras en la *República* la Utopía busca una fundamentación teorética en la dialéctica, en el *Político* Platón la completa con sugerencias míticas y en *Timeo* y *Critias* con la afabulación literaria, en las *Leyes* la Constitución ideal es, técnicamente, un proyecto de legislación utópica. Todos estos tres aspectos integran el amplio mundo de la Utopía platónica. Sin una nueva elaboración de todos ellos, la visión que Platón posee del mundo como Utopía no es posible.

Como todos los grandes utopistas, Platón desea realizar su Estado ideal, desea el "experimento utópico". El diálogo que él establece en las *Leyes* entre diversos representantes del mundo helénico —un ateniense, un cretense y un lacedemonio— sirve para trazar el esquema de una Constitución para la *República* y las *Leyes,* con nuevas aventuras y nuevos fracasos personales de Platón como consejero de Príncipes. Su amistad con Dión, discípulo suyo, político-filósofo de genio, exiliado a Atenas por el tirano Dionisio II, le lleva de nuevo a Siracusa y todo termina en una lamentable catástrofe. Retirado durante largos años en el ambiente de meditación de la Academia, parecían abandonados para siempre los sueños de perfilar una Ciudad ideal. Pero he aquí que estos sueños perduran, en el fondo de todas las demás especulaciones contemplativas. Fruto de ellos son las *Leyes,* obra postrera del filósofo.

Las *Leyes* modifican, a veces, la perspectiva de la *República* pero, en esencia, la completan. En ellas Platón se nos revela, paradójicamente, más concreto y a la vez más utópico. Retorna al tema de la educación. Vuelve la idea de los Príncipes filóso-

fos. Pero el amplio horizonte de la Ciudad ideal se estrecha. Esta ya no es una finalidad en sí, donde encuentran aplicación los ideales de justicia y bondad, sino el ambiente ideal donde se formen buenos ciudadanos. A la idea abstracta de una Ciudad ideal, sostenida con métodos dialécticos, se sustituye, gradualmente, la preocupación por el destino del hombre, como ciudadano. Más que el filósofo, interesa ahora el ciudadano.

Específicamente utópico, pero al mismo tiempo concreto, es el hecho de que en las *Leyes* Platón concibe una colonia, a la cual pretende aplicar su proyecto de legislación. Es una ciudad concebida según un criterio geométrico y una armonía de sabor pitagórico. Ella está compuesta por 5.040 ciudadanos, divididos en cuatro clases según las riquezas. La ciudad está dividida en 59 repartos con una Acrópolis, al centro, y doce distritos. A las fórmulas absolutas de la *República* se sustituyen ahora, en primer lugar, preocupaciones de urbanismo y organización práctica de las clases sociales. Los magistrados de la Ciudad son designados mediante elecciones. Los Consejos vigilan sobre la vida de la Ciudad, la división de poderes, la defensa militar, la prosperidad ciudadana. La familia y el matrimonio están sometidos a control, para que su uso no vaya en detrimento del Estado. El celibato recalcitrante es castigado. Existe una política demográfica. En la educación se propugna el ascetismo y la repulsión hacia el exceso de riquezas materiales. La virtud se cultiva más que el talento. La fe en una divinidad religiosa es necesaria para la vida del Estado y del individuo.

EL DESTINO DEL ESTADO

Más explícito que en la *República,* en las *Leyes* Platón se nos revela más propenso a dar forma real a su Utopía. Pero el

planteamiento del problema sigue, sustancialmente, siendo el mismo. El mismo anhelo de absoluto, la misma sed de perfección, anima el espíritu del filósofo y el mundo que vislumbra con su imaginación. El destino del Estado seguía preocupando a Platón en el tranquilo retiro de su Academia. Mientras fuera, en las calles y las instituciones de Atenas, se consumaba la crisis, el filósofo seguía soñando con un mundo de plenitud dirigido por filósofos y adquiriendo perfiles políticos concretos, pero por ello no menos animados por un deseo ideal.

Como proyecto utópico, las *Leyes* presentan un incontestable parentesco con la afabulación platónica de la Atlántida. Una y otra obra se atienen más al procedimiento utópico que a la formulación de unos principios absolutos, eternos. Pero entre ambas obras y la *República*, donde estos principios son ampliamente trazados, existe un nexo íntimo. Atlántida es el "pendant" mítico de las *Leyes*, como el *Político* es el "pendant", mítico igualmente, de la *República*. La historia de la Atlántida le es necesaria a Platón. Antes de preparar el proyecto de su Ciudad, quiso desentrañar una afabulación mítica. Ella se desliza en dos obras que contienen, principalmente, otras importantes ideas platónicas. Al principio de *Timeo*, verdadera enciclopedia de tipo poético y científico, la historia de Atlántida es presentada en forma esquemática, como demostración de determinadas hipótesis demiúrgicas y catastróficas, de tipo cosmológico. En *Critias*, la misma historia se nos presenta con mayor amplitud y mayor preocupación por los efectos literarios.

El mito de la Atlántida le ofrece a Platón un nuevo medio de evasión, esta vez en tiempos pasados. El mundo mítico de la Atlántida corresponde en forma arquetípica a los anhelos platónicos de un Estado ideal. Un antepasado del filósofo amigo de Solón, le transmite, según dice éste, la leyenda de la Atlán-

tida situada nueve mil años antes, en una época en que Atenas gozaba de una edad de oro. En la lucha entre Atenas y la Atlántida, ésta última resultó vencida. Sobrevino una catástrofe geológica y la fantástica y antaño poderosa Isla se sumergió para siempre bajo las aguas del Atlántico. También al imaginar la Atlántida demuestra Platón sus preferencias urbanísticas por la armonía geométrica y la simetría. Se trataba de un país sumamente rico, poseedor del metal desconocido, el oricalco. Sobre una columna construida en este metal el mismo dios Poseidón, creador de la Isla, grabó las leyes según las cuales la Ciudad se gobernara. A la edad de oro sucede una época de decadencia, en la cual se fragua la guerra injusta contra Atenas. Como consecuencia de ella, el cataclismo geológico y la desaparición de la Atlántida en las aguas del Océano.

Se ha especulado mucho en torno a las implicaciones históricas del mito de la Atlántida. Se ha afirmado que al hablar de los Atlantes y su poderoso Imperio, Platón pensó en los persas, enemigos de Atenas. Se ha hablado de la iniciación platónica en los misterios pasados, en su experiencia egipcia. Se han apuntado las informaciones de Platón en torno a grandes catástrofes geogólicas. Se ha insistido en la modernidad y la actualidad de Platón, al unir la idea de cataclismo con la construcción utópica, muy del gusto de los utopistas contemporáneos a nosotros, tales Stapledón, Wells o Huxley. Sobre las huellas de la Atlántida se han lanzado historiadores y etnólogos, el más famoso entre todos Leo Frobenius, el cual, en su célebre libro *Mitología de la Atlántida* sostiene que la fábula de la Atlántida "no era sólo una fábula", sino "el recuerdo de una cultura anterior a la de Grecia", "supervivencia última, en la memoria de los pueblos, de una civilización aparecida antes del tiempo de los griegos, en un territorio situado en la costa occidental de Africa". Se trata

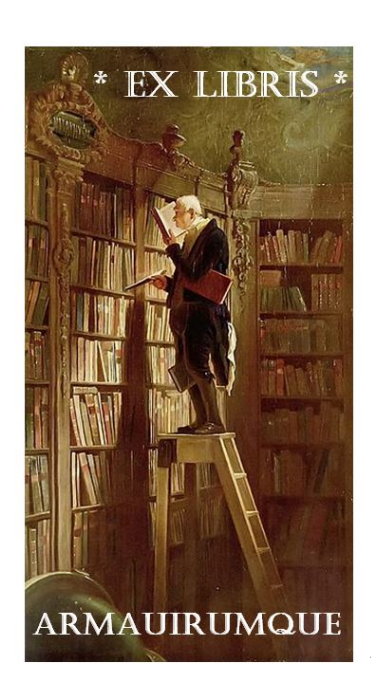
de la época de Poseidón, dios de los mares, "cuyos descendientes precisamente habían construido la fortaleza de Atlantis". Frobenius va más lejos que el mismo Platón, siguiendo la peregrinación de algunas corrientes míticas desde el Pacífico hacia el Asia occidental, el Mediterráneo y la costa occidental de Africa. Este fenómeno lleva al gran etnólogo alemán a "una exploración personal de la etnología y la cultura del Africa occidental", revelando así una cautivadora imagen "actual" de la Atlántida.

Lo cierto es que el mito de la Atlántida está relacionado con la propensión platónica de situar la Historia y el destino de los hombres y los pueblos, en los vastos horizontes de la Utopía.

UTOPIA, SED DE ABSOLUTO

El mundo occidental ha sentido siempre la necesidad espiritual de evasión en el mundo de la Utopía. No sólo a través de las especulaciones típicamente utópicas hay que buscar este anhelo eterno del hombre. Platón mismo, que es anticipación nuestra en tantos y tantos sentidos, a través de cuya mente e imaginación se expresan la mayor parte de nuestras necesidades espirituales, nos demuestra que la evasión hacia la Utopía, la sublimación de nuestras aspiraciones trascendentes no se producen, necesariamente, sólo a través de fantásticos proyectos de vida social y política, planificada al servicio de un paraíso terrenal. Platón mismo nos demuestra que la Utopía es, ante todo, sed de absoluto para el hombre como ser social y formulación de unos límites absolutos también, donde tengan vigencia nobles principios de convivencia y naturales anhelos de plenitud histórica.

Platón nos dice que el campo especulativo de la Utopía es mucho más vasto que el que los Utopistas frecuentan con su imaginación. Que acciones históricas de gran envergadura han encontrado sus motivaciones en sueños utópicos. Que espíritus que han cambiado alguna vez la faz del mundo se han nutrido de infinita materia utópica, antes de emprender grandes proyectos, en muchos aspectos emparentados con la Utopía. Porque también por su voluntad de plenitud en términos de Utopía, Platón sigue siendo eterno, a la vez que eterno compañero de nuestros destinos en lo que tengan ellos de más noble y elevado.



LOS SUEÑOS DE GIOACCHINO DA FIORE

Los estudiosos de las Utopías se han ocupado generalmente poco de lo que, en la Edad Media, haya habido de sueño utópico. En verdad, la Utopía medieval se parece poco, tanto a los escasos modelos de Utopía antigua, como a las grandes Utopías renacentistas y modernas. Los mitos platónicos estaban ya olvidados y los espíritus estaban muy lejos de las grandes construcciones utópicas que, siglos más tarde, florecerían con gran profusión.

Sin embargo, un gran sueño utópico atraviesa la concepción histórica y política del mundo medieval. Una bella, apasionante "Utopía de Dios" se abre camino, encerrando, en su contenido real, la idea de una ciudad de Dios con perfiles históricos que es, al mismo tiempo, filosofía y teología de la Historia, profecía y visión escatológica del mundo histórico. Si no se trata de construcciones utópicas específicas, es porque el mismo espíritu religioso que las animaba excluía el puro juego intelectual o la simple pasión de sublimizar ciertos deseos de evasión, en instituciones sociales imaginarias o en mitos realizables en lejanas islas afortunadas.

Existe un bello anhelo utópico en la espiritualidad medieval. Este anhelo adquiere forma con el nacimiento de una filosofía de la Historia, descubrimiento de una concepción cristiana del mundo, ignorado por los antiguos, con la excepción, en parte,

del mundo hebraico. No nos parece justa la total separación de algunos comentaristas, entre esta filosofía y teología de la Historia y la Utopía. Sobre todo para una mentalidad como la nuestra, en la cual los grandes esquemas que perfilan los destinos del futuro se hallan en íntima conexión con grandes mitos y grandes Utopías, no es difícil comprender la concepción medieval en términos utópicos. Por ello, no hay por qué excluir del dominio de la Utopía en un sentido de noble inserción de la eternidad en el tiempo, la obra de San Agustín. Es verdad que San Agustín mismo, al escribir la *Ciudad de Dios*, no piensa en los esquemas utópicos antiguos. Conocedor de los mitos platónicos, él mismo embebido en filosofía platónica, San Agustín piensa sin embargo su *Ciudad de Dios*, si pudiéramos decirlo así, históricamente. La "muy gloriosa Ciudad de Dios" San Agustín la concibe, en primer lugar, "aquí abajo", integrada por hombres que vivan cristianamente y compongan una Cristiandad en la cual existan todas las posibles implicaciones políticas y sociales.

Con San Agustín tiene lugar un acontecimiento único en la Historia del hombre. Por mucho que se haya especulado sobre la verdadera paternidad de la filosofía de la Historia, una cosa nos resulta incontestable. En un mundo poseído por la magia de los nombres dejemos a Voltaire el mérito de haber escrito por vez primera sobre el papel la expresión "philosophie de l'Histoire". Lo cierto es que esto, sobre lo que Voltaire pensaría mucho más tarde "filosofar", a saber: la Historia, lo descubre, de verdad, por vez primera, San Agustín. Lo descubre con la ayuda exclusiva de unos escasos elementos judeo-cristianos, porque los moldes mentales de la Antigüedad clásica en nada le facilitaban la tarea en este sentido.

Descubrir la Historia es hallarle un sentido, una significa-

ción. La idea de un "escaton", de una finalidad, vislumbrada por los profetas hebreos y reanudada por el *Apocalipsis* de San Juan, representaba, de hecho, un descubrimiento embrionario de un sentido de la Historia. La filosofía antigua había ignorado el sentido de la Historia. La misma, en parte gloriosa historiografía griega lo había ignorado. En su libro *Meaning in History* Karl Löwith alude en modo sugestivo a lo que por Historia entendían Herodoto, Tucídides y Polibio, a saber: retornos cíclicos, simple relación de hechos la mayoría de las veces en los cuales, al no penetrar idea alguna del futuro, tampoco cabía un sentido del pasado, un significado del presente. En la filosofía griega no habían faltado ni profecías, ni mitos. Pero tanto las unas como los otros, eran simples calcos de una realidad contingente, sin proyección alguna. Los griegos no penetran más allá de la idea de periodicidad. La Historia se desarrolla en ciclos, sin finalidad, sin objetivo, sin futuro, es simple concatenación de hechos que no tienen más significado que el de la jerarquía dada por su magnitud. La máxima sublimación de la Historia en la mente griega, la más sutil de la Antigüedad es el mito del eterno retorno.

Ahora bien, en una mente que piensa en permanentes ciclos, en un eterno retorno de las cosas, no podía surgir la idea dinámica de un proceso hacia un fin, la atracción "utópica" que profetiza un mundo mejor, una salvación, un "escaton". Esta idea se perfila, en una amplia perspectiva, en la obra de San Agustín. Una obra que dominaría toda la concepción medieval de la Historia y todas las construcciones políticas del mundo medieval. Ni en la construcción de San Agustín, ni en la de sus seguidores falta la imagen del Imperio Romano, como construcción política y como perfil histórico arquetípico. Pero mientras para Polibio el fin mismo de la Historia hubiera

sido la integración de todas las acciones del mundo en un Imperio Romano Universal, para la nueva concepción cristiana de la Historia aparecen fines transhistóricos en los cuales las ideas escatológicas desempeñan un papel preponderante.

Esta concepción penetra hondamente en la idea que el hombre medieval tenía de las formas políticas y sociales. Inspiradas en ella, las construcciones políticas y sociales viven como en una especie de estado utópico. La Ciudad terrestre se convierte en una gran Utopía al inspirar su propio contenido en las formas sublimes de la Ciudad de Dios.

GIOACCHINO, EL PRECURSOR

Gioacchino da Fiore es acaso quien más profundamente vive este sueño utópico. Lo hace con un frescor de ideas, con una pureza de espíritu, en un estado de permanente trance, pero, al mismo tiempo, con un concreto sentido de historicidad, elementos que mantienen aún lozana la bella construcción de este inspirado precursor. Gioacchino nace en 1133 en Calabria, tierra de horizontes místicos, cuna de otro "utopista" famoso: Campanella. Es preciso rehacer el ambiente en que fecundara la obra de Gioacchino, el *Evangelio Eterno*. Su espíritu va unido al espíritu sublime de la doctrina del "Poverello", que se extenderá poco más tarde ampliamente, en Occidente. Pero a sus discípulos ya no les satisfará la limitación de esta doctrina, a los estrechos círculos de los monjes franciscanos. Tampoco se sentirán satisfechos del estado en que se encontrarán la Iglesia y la sociedad medieval. Se abriría cada vez más camino en su mente la necesidad de transformar la vida de la Iglesia y del Imperio.

en espíritu franciscano universalmente aplicado. Crear, por lo tanto, en el seno de la Iglesia y del Estado medieval universal, una sociedad franciscana. Se trataba de un bello impulso, animado por un espíritu dinámico, acaso una de las más singulares tentativas de infundir el espíritu cristiano en la vida de la Sociedad política. La Sociedad franciscana será una especie de "experimento" utópico inspirado en el *Evangelio Eterno*.

Esta actitud utópica representaba, sin duda alguna, un espíritu de rebelión contra el orden, contra la organización de la Iglesia y del Imperio, continuadoras, en cierto modo, de la tradición estatal del Imperio Romano, contra un cierto sentido de la razón de Estado, herencia de Roma igualmente. Es comprensible la aversión con que, pese a la universal simpatía que inspiraron al principio, fueron acogidas finalmente estas ideas. Además, cuando ellas se producen, soplan sobrecogedores vientos de herejía en la Cristiandad. Estamos en el siglo XII. La herejía cátara, con sus implicaciones maniqueas, con su odio implícito contra todo lo terrenal, con la reducción suprema de toda humana acción a la sublime transfiguración del amor divino, colocaba ya en grave peligro los cimientos de la Iglesia. Por otra parte, toda nueva idea que implicara un retorno radical a los fundamentos espirituales del cristianismo era como yesca siempre dispuesta a preparar el incendio de los espíritus. El Imperio, la Cristiandad, garantizaban al mismo tiempo una rápida difusión de las ideas y una natural tendencia hacia la unidad. Una doctrina revolucionaria, que pasaba los umbrales de Montecasino o de Bolonia, encontraba rápidamente eco en la Sorbona o en Aquisgrán.

La tentativa de Gioacchino da Fiore de renovar los cimientos institucionales de la Iglesia y del Imperio sobre la base de los

más puros principios cristianos, tiene su razón en una tentativa, igualmente de amplios vuelos, de formular una nueva filosofía de la Historia. Inspirada en el *Apocalipsis* de San Juan, que en esta época ya había cobrado autenticidad y alrededor del año 1000 había encendido los espíritus de todo el mundo cristiano en espera de una auténtica Parusía, e igualmente inspirada en los modelos de San Agustín y de otros escritores utópicos medievales, esta Filosofía de la Historia y Utopía de Gioacchino da Fiore es más que una divagación teórica, típica de las especulaciones utópicas. Ella tiene una base revolucionaria activa y pretende operar en un tiempo histórico concreto y para una sociedad política concreta también. Es, en otras palabras, una tentativa de irrupción en la sociedad medieval, de las ideas religiosas que con tan poca violencia se habían insinuado en un ambiente de por sí propenso a elevaciones místicas, de la creencia en una necesidad de evasión hacia una realidad ultratemporal.

EL EVANGELIO ETERNO Y LA NUEVA CRISTIANDAD

Antes de que Gioacchino da Fiore escribiera su *Evangelio Eterno,* la sociedad de los monjes medievales había hecho numerosos ensayos prácticos de naturaleza utópica. Los "perfectos", los hermanos de la vida pobre, los Apostólicos, las múltiples formas de vida comunitaria en los monasterios de Occidente, ofrecían un clima ideal para ensayar tipos de Sociedades utópicas, con tendencia, cada vez más manifiesta, de extenderlas y propagarlas a la gran sociedad de la Iglesia y del Imperio. Existía una dinámica tendencia de irrumpir en la vida misma

de la Cristiandad concebida como unidad de Occidente. Casi todas estas tentativas recordaban, además de los principios fundamentales de una vida cristiana auténtica, las condiciones que sostienen la Utopía platónica. Estas condiciones eran "vida contemplativa y estudio del mundo transcendente; ascetismo; vida comunitaria y ausencia de preocupaciones familiares; sentimiento de constituir una aristocracia; desinterés material; ardor en el conseguimiento de un ideal" (Ruyer).

Porque en las construcciones utópicas medievales lo menos utópico, menos adecuado a la pura especulación, es precisamente el deseo de propagación de las fórmulas teóricas y de las organizaciones sociales utópicas. Profecía y ardor proselitista, son los elementos que sostienen y animan los grandes sueños utópicos medievales.

En este clima surge la obra de Gioacchino da Fiore. La figura de este monje iluminado por el mensaje escatológico, por un incontenible ardor de Cristo, por la creencia firme que es conseguible, en la tierra, un mundo regido por los principios evangélicos hechos norma de vida, apasiona aún hoy en día. En nuestra época, tan propensa a los sueños utópicos, una época que ha sustituido al milenarismo y a la parusía cristiana, las evasiones utópicas basadas en el descubrimiento de nuevos mundos, planetarios y biológicos, pero que busca, en definitiva, evasiones utópicas integrales y siente, en lo profundo de su ser, la necesidad íntima de fundamentarlas espiritualmente, la figura de aquel singular monje cisterciense ha adquirido especial actualidad. Se ignora en general el ambiente justo en que aparece y se desarrolla su obra. Pero se siente una atracción instintiva hacia ella, hacia un mundo que en sus propias entrañas vitales encontraba energías espirituales suficientes para proclamar la

concreta posibilidad de encarnar históricamente, los principios eternos del Evangelio Cristiano *.

No se puede comprender el significado de la obra de Gioacchino sin fijarla en su marco escatológico. Como filosofía de la Historia, ella es más sugestiva, más original, más moderna, que la obra de San Agustín. Cuando se produce la gran epopeya espiritual franciscana en la generación inmediata a Gioacchino (1133-1202), el *Apocalipsis* y la Parusía se alimentan ya menos de las imágenes catastróficas del año mil. Por lo tanto, el planteamiento de una Filosofía de la Historia sobre bases escatológicas es, en su esencia, teórico, sin sufrir, como el mismo *Apocalipsis* de San Juan, la influencia de un determinado terror histórico inmediato. La idea de una "inminente consumación" de

* Cfr. en cuanto a bibliografía sobre la vida y la obra de Gioacchino da Fiore: E. Buonaiutti, *Gioacchino da Fiore,*: *I Tempi, la vita, il messaggio* (Roma, 1931) y las referencias bibliográficas dadas por Karl Löwith en su libro *Meaning in History*. Texto igualmente consultado: Joachim de Flore, *L'Evangile eternel* (Editions Rieder, París, 1928, 2 vols.). En su Introducción a *La Decadencia de Occidente*, Spengler considera a G. da F. como "el primer pensador del calibre de Hegel que deshace la imagen dualista de San Agustín y, lleno de un sentimiento verdaderamente gótico, opone el nuevo cristianismo de su tiempo, como tercer momento, a la religión del Viejo y del Nuevo Testamento... Joaquín de Floris conmovió a los mejores de entre los franciscanos y dominicos, a Dante y a Santo Tomás y provocó una visión del Mundo que poco a poco fue invadiendo todo el pensamiento histórico de nuestra cultura". Urs von Balthasar se refiere a G. da F. y ve en su intento de superar la Edad de Cristo por la Edad del Espíritu Santo una "consecuencia perturbadora" (*Theologie der Geschichte*). Cfr. también Grundmann H.: "*Studien über Joachim von Floris*"; Cristopher Dawson, *The Dinamics of World History* (New American History, New York, 1962, pp. 288 y sg.).

los siglos, tal como se nos presenta ella en el *Evangelio Eterno,* es, en primer lugar, una especulación con fondo histórico y alegórico. Se nos puede replicar que Gioacchino fija una fecha determinada para su "escaton" de plenitud: el año 1260. Pero, como veremos, la Parusía concebida por él presenta un contenido histórico concreto e indica una pura especulación utópica. No se trata, como bien observa Löwith, del "escaton" transcedente de la nueva *eon,* anunciada por la segunda venida de Cristo, que seguirá a la plenitud histórica.

Es indudable el carácter de trance místico que presenta, desde el principio, la obra de Gioacchino. Su revelación profética del Apocalipsis no es pura imitación. Es vivencia mística real, pura revelación. "Cuando, a la aurora, escribe él al principio de lo que más tarde se llamaría *El Evangelio Eterno,* desperté, reflexioné sobre la revelación de San Juan. Repentinamente, la lucidez de la visión se apoderó de los ojos de mi espíritu y se me reveló el cumplimiento de esta obra y la concordancia del Antiguo y Nuevo Testamento". Gioacchino está poseído por la creencia, en primer lugar, de que su descubrimiento es una especulación sistemática de gran alcance. En segundo lugar, que con este descubrimiento tiene que irrumpir dinámica, violentamente, en el decadente mundo de su siglo, corrompido, estancado en unos principios jerárquicos en que la doctrina de Cristo no tiene consistencia histórica. "Los acontecimientos, escribe, se precipitan. Ellos ejercen mayor presión sobre la caducidad del mundo, como las olas gigantescas y las ruinas cercanas prefiguran el cataclismo final, con signos de muerte".

Veamos pues, primero, el valor de la obra de Gioacchino como especulación sistemática, es decir, como filosofía y teología de la Historia. Comprobaremos luego su anhelo de operar, di-

námicamente, en una acción histórica concreta. Para concluir en su importancia, como uno de los más bellos sueños utópicos del hombre, desde Platón hasta nuestros días.

TEORIA DE LAS TRES EDADES

Como la mayor parte de las especulaciones medievales, culminando todas en Dante, también la del Abad Gioacchino presenta el carácter de compendio. El intelectual de la Edad Media tenía una peculiar, hasta cierto punto equitativa idea, de la originalidad. Hasta que una idea culminara en algo que mereciera la atención de la posteridad, ella pasaba de una a otra generación con escasas variaciones. Las ideas de Gioacchino son patrimonio de muchos intelectuales medievales, que se nutren de especulaciones apocalípticas y que profetizan el fin del mundo, bajo la forma de una inminente consumación histórica. Sin embargo, la originalidad de Gioacchino existe. Su "compendio" está realmente animado por un noble hálito místico. Su imaginación tiene grandes vuelos. Su espíritu profético arde en una sublime pasión. Sus lazos concretos con el siglo le incitan a proclamar la necesidad de que su Evangelio sea el pedestal de una plenitud histórica.

El autor del *Evangelio Eterno* divide la Historia del mundo en tres grandes épocas, viviendo cada una bajo un gran símbolo. La primera es la Edad del Padre; la segunda del Hijo; la tercera del Espíritu Santo. La Edad del Padre es la Edad del Viejo Testamento, de la familia, del pueblo judío que vive en la esclavitud. Es la edad carnal y corresponde a la primera hipóstasis de la Trinidad. La segunda es la Edad del Hijo, del Evangelio. La edad de los cristianos, que no rompen del todo con la

primera condición, pero que son, en parte por lo menos, libres. Es una edad espiritual y carnal a la vez: ella corresponde a la segunda hipóstasis trinitaria. La Tercera Edad es la Edad del Espíritu Santo, época del porvenir, de plenitud, de perfección, de libertad plena. Edad del Eterno Evangelio, puramente espiritual. El héroe histórico de esta nueva, última edad de plenitud es el monje. Los preanunciadores de esta nueva edad de plenitud son San Benito, el iniciador de un tipo de vida social bajo el signo del Espíritu y de la contemplación, y poco después del propio Gioacchino, San Francisco. Esta Edad corresponde a la tercera hipóstasis de la Trinidad.

Según el espíritu profético del monje, la edad de la plenitud se acercaba. El monje iluminado vivía en una especie de exaltación mística. Alrededor suyo, encontraba el ambiente adecuado para afirmar que la Edad del Espíritu empezaría en un tiempo no muy lejano. Vive intensamente su tiempo histórico y se percata de la necesaria, sustancial conexión entre el plano histórico y el plano de lo eterno, manifestado por las Escrituras, por los Profetas, por Jesús, por el Apocalipsis, por el clima de intensa tensión mística en que él mismo vivía. En la Historia misma, cuyas amplias perspectivas logra él alcanzar, descubre leyes de universal validez. Estas leyes se desarrollan según una lógica histórica propia, una lógica cristiana que no opera en la Historia mediante ciclos y eternos retornos, mediante cursos y repeticiones, sino que es dinámico proceso hacia su fin, permanente marcha hacia la plenitud, presencia trascendente en el tiempo.

Pero la imaginación del monje no estaba hecha para reducir sus vuelos a límites especulativos. Tanto su espíritu como el ambiente en que vivía, el clima creado en Italia y en el resto de Europa por la revolución religiosa, exigía por su parte una

acción concreta. Con esta acción concreta, renovadora, en la Historia, Gioacchino pretendía algo más que una espera fatalista de la edad de la plenitud. Pretendía forzar el tiempo para preparar la plenitud mediante una acción directa, revolucionaria en la Historia. Es cierto que Gioacchino no emplea, para sí mismo, un tono de profeta. Es cierto que, según él, los tiempos estaban preparados para que llegara, no importa quien fuese, el que encabezara la Edad del Espíritu. No propugna una concreta reforma institucional de la Iglesia y de la Sociedad medieval. Vivía él demasiado intensamente bajo el peso de una experiencia puramente espiritual, consumada según las duras normas de la disciplina cisterciense en su Monasterio de Calabria para asumir por sí mismo el papel de conductor del mundo cristiano en la conquista de la plenitud de los tiempos. Pero al mismo tiempo sería absurdo afirmar que, en su mente, su obra se reduce a pura alegoría histórico-especulativa y que sólo al franciscanismo de los siglos posteriores hay que atribuirle intenciones de intensa reforma de la Sociedad occidental siguiendo las enseñanzas del monje cisterciense y la rectoría directa del Poverello de Assisi.

Para Gioacchino la plenitud de los tiempos pertenece al tiempo histórico mismo. La Historia, que es hipóstasis trinitaria, se nutre de espíritu profético. Sólo en un espíritu profético es posible comprender las leyes del tiempo pasado y es posible fundir las tres hipóstasis en una, que es tendencia progresiva hacia la plenitud. Es verdad que, aunque animado por esta creencia de que le toca vivir en una época en que la plenitud está cerca, no es el propio Gioacchino el que quiere verter su doctrina en formas de acción revolucionaria y en reformas institucionales. Sus ideas se extienden con impresionante rapidez en los dos siglos posteriores por toda la Cristiandad. Sus principales vehículos son los monjes franciscanos y, en menor grado, los domini-

cos, es decir, la élite intelectual y espiritual de la época. Los conventos, las Universidades, gran parte de la opinión importante, ven en Gioacchino como una especie de precursor de San Francisco, en la misma forma que San Juan Bautista había sido el preanunciador de Cristo. Por otra parte, había una pasión profética en la mirada y las palabras del monje de Calabria que lo hacían parecido a San Juan Bautista.

El joaquinismo, que constituyó durante dos siglos un serio problema para la Iglesia de Roma jerarquizada y con un poderoso sentido del orden tradicional, y que supo soslayarlo con enorme habilidad y sin peligrosas violencias, representaba una actitud ideal con fondo social y religioso. Pretendía que la sociedad civil europea se inspirara en los ideales de vida de pobreza y abnegación, de contemplación y de vivencia espiritual, según lo que sería la norma franciscana. Fundar el orden político en un orden espiritual. Esta idea conmueve durante dos siglos los cimientos de la sociedad occidental, con un fervor religioso que probablemente nunca más ha animado una realidad política. Sus ecos se sienten por doquiera. Ni la mente de Dante, que mira más lejos a través de los tiempos, siguiendo la trayectoria de una idea concreta del orden en el seno del Imperio y sabe calibrar el fondo y las consecuencias del conflicto entre el poder temporal y el poder espiritual y sus respectivas, inevitables contaminaciones, se libra del universal embrujo de la Utopía joaquinista.

Es, sin duda alguna, interesante estudiar las implicaciones políticas de esta Utopía. La tarea sería ardua, porque arduo sería realizar el ambiente espiritual en que se produce. Lo que nos resulta, sin embargo, evidente es que, bajo la influencia concreta en gran parte de esta doctrina y de un espíritu universalmente compartido, durante un gran período de tiempo, el mundo

vive los sueños de una bella Utopía con verdadero ardor escatológico. Interesa menos al investigador, el hecho de que el momento de la Parusía, que Gioacchino fija con cierta precisión, no se haya producido en su aceptación concreta. La creencia en un momento escatológico, en un tiempo de plenitud no tiene por ello menos sustancia histórica. Juzgada bajo esta singular perspectiva la obra de Gioacchino, la acción concreta del joaquinismo y el franciscanismo, la atracción que sobre éstos ejercen el espíritu profético y la tensión extrema hacia el futuro, los problemas que ellos plantearon a un *orden* que buscaba la estabilidad en la solidez de sus bases fijadas en el pasado, se nos revelan en una luz del todo nueva.

Durante algunas generaciones, el mundo cristiano vivió en dimensiones de Utopía. No se trataba de un simple retorno al espíritu de la sociedad cristiana primitiva. Se trataba de una experiencia nueva, con perfiles históricos propios. Es verdad que mientras una minoría operante encendía los espíritus detrás de estos sueños utópicos en Europa se forjaban las nacionalidades, los Príncipes preparaban la destrucción de la Sociedad feudal y la institución de las Monarquías y una concepción basada en la razón de Estado se abría lentamente camino. Pero no por ello los límites de la Utopía estaban menos cargados de historicidad y representaban en menor grado los impulsos lógicos de universal evasión de lo temporal y de realizar, en las dimensiones del tiempo, exigencias espirituales de plenitud y de perfección eterna.

Es interesante llevar al terreno de la actualidad los sueños utópicos de Gioacchino da Fiore y de las generaciones que en ellos se alimentaran. Nuestra época vive, también, intensamente sueños utópicos. Otros son los impulsos de nuestra Utopía. Experiencias históricas enormemente dispares se interponen en-

tre nosotros y la espiritualidad medieval. Pero nos une, acaso, esta universal propensión a transfigurarnos en términos de Utopía. Para vivir el gran sueño de la Utopía, la Edad Media, esencialmente cristiana, no necesitaba formular ficciones geográficas o apelar a la hospitalidad de otros planetas. El propio mundo nuestro históricamente fundado, le bastaba. Al hombre del siglo XX no le basta su propio mundo para trasladarse a la Utopía. Porque el hombre del siglo XX vive una grave crisis de historicidad, vive en pleno vacío histórico. Pero por ello, no es menos intensa su experiencia y tampoco es del todo desprovisto de posibilidades su anhelo de plenitud en términos del espíritu.

EL TIEMPO DE LA PLENITUD

LA UTOPIA DEL RENACIMIENTO

Como forma típica de creación del Espíritu, la Utopía cobra vida concreta sólo en pleno Renacimiento. Vivía el hombre europeo en aquella época una situación muy parecida a la nuestra. Los límites de la Geografía y en parte los límites del conocimiento, estaban rotos. Horizontes nuevos se abrían ante el Espíritu, con una euforia que los hombres no habían conocido nunca. Ante estos nuevos, amplios horizontes, se levantaba una visión optimista, una confianza casi absoluta en el destino del hombre, una seguridad inédita en todo tipo de solución de las situaciones antinómicas heredadas de la filosofía medieval. Un auténtico sentido de plenitud se desprende por doquier, en los contactos del hombre con el universo.

Esta filosofía de plenitud anima igualmente las Utopías renacentistas. Ni el hecho de que la mayoría de ellas toman como pretexto la situación de miseria política, social y económica de las respectivas naciones de sus autores, ni el hecho de que casi todas ellas se caractericen, examinadas con el espíritu de hoy, por su artificialidad, por el abstractismo de sus construcciones, ningún otro sentimiento que puedan suscitar ellas en el lector de nuestros días, logra anular este sentido de plenitud que las motiva y las sitúa en los respectivos ambientes históricos. Dentro de los límites de una filosofía de plenitud debe ser valorado también el complejo proceso de contaminaciones con la realidad

histórica de todas las Utopías renacentistas y la influencia de alguna de ellas sobre el realismo político que en la misma época alcanza una formulación como doctrina filosófica.

En cuanto a este fenómeno de contaminaciones, no quisiéramos extendernos más allá de los límites sugestivos de una explicación. Pero puesto que la filosofía política dominante en Europa durante los últimos cuatro siglos ha sido, bien por influencia directa, bien por los antagonismos que ha suscitado, el maquiavelismo, es innegable el interés que presentaría un estudio inteligentemente trazado sobre las conexiones entre la doctrina de Maquiavelo y las Utopías que florecen en abundancia a partir de la misma época.

Hay quien sostiene que Maquiavelo conoció el texto de la *Utopía,* de Tomás Morus, aparecida en 1517, ya que su amigo Francisco Vettori habla de ella. Lo incontestable es que el padre del realismo político y precursor del comunismo, cuya antinomia absoluta entre ética y política no se atrevió a anticipar en sus escalofriantes consecuencias, posee más de un sueño utópico, al acariciar la idea de una república perfecta. Es indudable que un espíritu utópico anima lo más original en la obra de Maquiavelo. "Maquiavelo —observa Ugo Spirito— puede escribir *El Príncipe* sólo en cuanto no es hombre político, a saber, en cuanto no realiza en la acción su pensamiento. Para seguir, en cambio, de verdad el método maquiavélico es preciso escribir el Anti-Maquiavelo. Este es el problema trágico del maquiavelismo: es necesario hablar de un modo y actuar de otro, no ser el teórico que teoriza sin máscara, sino el actor que debe colocarse la máscara, fingiendo ante todo y renegando de Maquiavelo."

Más significativo aún es, sin embargo, el otro aspecto del problema. La contaminación del "espíritu" maquiavélico en las

grandes Utopías renacentistas: la de Tomás Morus mismo *, pero sobre todo la de Campanella y Bacon. Campanella se halla entre los más furibundos antimaquiavélicos constructores de doctrina política. Para él, Maquiavelo es un "impío", un "porcus et pecus", "ignorantísimo en todas las ciencias", pero tanto su Utopía como sus versos están llenos de máximas maquiavélicas. "Todas las Utopías que se escribieron entonces y se escribirán después de Maquiavelo, afirma un estudioso del destino del Secretario florentino **, se hallan en oposición con su pensamiento y no aportan progreso alguno al conocimiento del hombre y la política. Pero todas, más o menos, no podían sino estar compuestas de elementos realistas, combinados en modo fantástico y todas revelan críticas contra el orden actual de la vida de su tiempo. Más tarde, Sorel verá en ellas una fuente creadora y activa, que Maquiavelo no insertó entre las que forman su historia."

PLATONISMO Y REALISMO POLITICO

Es imposible ahondar esta etapa típica de la Utopía, que es la etapa, no del todo vacía de significado, en que aparece su mismo nombre, sin tener en cuenta su convivencia con el realismo político doctrinalmente formulado. Las Utopías renacen-

* Se ha insistido sobre el carácter concreto, realista de la Utopía de Morus. Marus echa de su "nova insula" a los especuladores, filósofos y legisladores abstractos. Su pragmatismo en la Utopía es un pragmatismo inglés y profético si se piensa en la evolución del Estado moderno. "Morus es astuto, maquiavélico, muy inglés", Georges Duveau, *Sociologie de l'Utopie,* París, Presses Universitaires, 1961, p. 89).

** Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli Anticristo,* Casini, Roma, 1954, p. 308.

tistas presentan un parentesco formal con Platón *. Campanella es, ante todo, un intelectual platonizante y su antimaquiavelismo formal se funda en criterios éticos, inspirados tanto en Platón como en una concepción cristiano-teocrática. Pero más allá de estos ecos formales, platonizantes y teocráticos, nada más lejos de su Utopía que la reencarnación de una idea absoluta. En la *Ciudad del Sol* combaten entre sí, por otra parte, antinomias irreconciliables, que se oponen a un espíritu estructurado aún en el mundo medieval, pero intelectualmente embebido en las ideas del Renacimiento, que le imponen una fundamentación concreta, realista de cualquier proyecto político, fuese él esbozado incluso en términos utópicos. Por ello, en el espíritu de Campanella lucha, en su visión política, el antimaquiavelismo más apasionado, con el más extremado maquiavelismo **.

Platonizante es también Tomás Morus y su Utopía conserva, en apariencia, casi intacto el sello de la Utopía platónica. Pero cuán lejos se halla, también ella, del maravilloso mundo de las ideas pese a que su autor se nutre en su espíritu de ideales humanistas y de virtudes cristianas. La situación concreta de su época pesa enormemente en la Utopía de Tomás Morus. En sus páginas vibra un deseo real, que deja en segundo término toda idea puramente especulativa de remediar males concretos, los males económicos y sociales de la Inglaterra de su tiempo. Su Utopía se abre con un sombrío, agudo, profundo análisis,

* Cfr. Carlo Curzio: *Utopisti italiani del Cinquecento*, ed. Colombo, S. L., 1944. También Leonardo traza la arquitectura "utópica" de una ciudad perfecta. La serie de utopistas en esta época es enorme: entre ellos, Mambrino Roseo, Anton Francesco Doni, Francesco Patrizi Cherso, Lodovico Agostini, Matteo Buonamico.

** Véase en este sentido el interesante estudio de Paolo Treves: *La filosofía política di Tommaso Campanella.* (Bari, Laterza, 1930.)

de la situación de miseria material y moral de toda Europa y especialmente de Inglaterra. En el contenido mismo de la Utopía, la afabulación desempeña un papel muy inferior a lo que se esperaría. Normas prácticas, inspiradas en un auténtico realismo político, un dirigismo y platonismo económico minuciosamente estudiado, una moral política utilitaria que ha hecho que Morus fuese considerado precursor de Bentham, constituyen las bases concretas de esta primera Utopía moderna penetrada de ideas humanistas.

Si, por fin, nos referimos a Bacon, otro importante utopista del Renacimiento, autor de la *Nueva Atlántida* (1620), ciertamente de Platón conserva sólo el nombre de su isla del Pacífico, donde fija su Utopía. En cambio del maquiavelismo de Bacon, padre del racionalismo y de la filosofía experimental, se ha podido hablar con fundados motivos. Bacon era, como Descartes, entre los que no habían "rien remarqué de mauvais" en la doctrina de Maquiavelo. Bacon nutre en su concepción política una especie de admiración por Maquiavelo. En definitiva, la concepción que Maquiavelo tenía de la política estaba de acuerdo con los fundamentos de la filosofía experimental baconiana. Por otra parte, la misma idea que Bacon tiene de la política es, sustancialmente, utilitarista y activista. "Debemos agradecer a Maquiavelo, afirma Bacon, y a los escritores como él, que nos exponen lo que los hombres hacen, no lo que deberían hacer. Porque no es posible unir la sabiduría de la serpiente a la inocencia de la paloma si no se conocen todas las características de la serpiente: su bajeza, su manera de arrastrarse, su volubilidad y lubricidad, su malignidad y su veneno, y todo lo demás, a saber, todas las formas y aspectos del mal. Porque sin esto la virtud está al descubierto e indefensa. Más

que ello; los honestos no podrían ni siquiera salvar a los malvados sin la ayuda del conocimiento del mal."

Esta es la filosofía política del autor de la *Nueva Atlántida.* Una filosofía que sostiene toda su construcción utópica y servirá de base a toda la Utopía inglesa de los siglos XVII y XVIII, la cual, pese a sus multiformes evasiones fantásticas, nunca prescinde de un radical pragmatismo. Ella sostendrá al *Leviathan,* de Hobbes, arquetipo mítico y utópico, de todo cesarismo totalitario moderno, prefiguración del futuro "mito" del Estado, construido sobre un maquiavelismo mecanicista. Ella animará el proyecto de legislación contenido en la *Oceana,* de Harrington, despreciado consejero de Oliver Cromwell, y no faltará tampoco en las puras afabulaciones de Jonathan Swift, autor de los *Viajes de Gulliver,* de Daniel de Foe o de Manderville.

UTOPIA Y CIENCIA

El realismo político es, por otra parte, un hecho explícito en la Utopía de Bacon. En ello estriba el elemento diferencial entre ella y las Utopías renacentistas anteriores inspiradas en modelos platónicos, tales la de Tomás Morus o Campanella. Además hay un elemento nuevo que anima la Utopía baconiana y que hace resaltar aún más su realismo político. Bacon quiere poner, por primera vez, a disposición de la Política perfilada como Utopía, toda su fe, una fe nueva, moderna, superadora de todo residuo teológico vivo aún en la espiritualidad renacentista, inclusive en Maquiavelo, en la Ciencia. Bacon ve en el triunfo de la Ciencia algo más que un vasto campo especulativo, abierto ante los horizontes del hombre moderno. Se trata de una Ciencia experimental, de un preludio de la Téc-

nica, fuente de riqueza y de poder. Conocida es la pasión que pone Bacon en la idea de que el hombre tiene que dominar la Naturaleza. En ello introduce un concepto, parecido como actuación, a la "astucia de la razón" hegeliana, en lo referente al mundo histórico: "Naturae non imperatur, nisi parendo". Bacon vive un sentimiento de auroral exaltación de fe en el porvenir de la Ciencia, parecido a otro momento optimista, que las generaciones nutridas en una fe positivista afirmaban hacia fines del siglo XIX, cuando Berthelot proclamaba: "El mundo de hoy es sin misterio. En todo caso, todo el universo material es reivindicado por la Ciencia y nadie se atreve ya a resistir a esta reivindicación" (*Les origines de l'Alchimie*).

UTOPIA Y CRISIS

Bacon, además de ser el primer utopista con una visión utilitaria, concreta, de la política, es el primero que pone a disposición de la Utopía un gran proyecto científico. Por ello, él puede ser considerado como una especie de precursor de la Utopía del siglo XX, en la cual los proyectos científicos adquirirían amplitud muy superior a lo que él preconizara, pero que no sentirán, ni mucho menos, el sentimiento de optimismo y plenitud, que inspiran la Utopía científica baconiana.

Pero además de ser una Utopía basada en una filosofía política realista y utilitaria, la Utopía renacentista participa de una metafísica que la distingue de sus antecedentes históricos. Siempre ha existido un lazo indestructible entre la Utopía y la concepción filosófica reinante en la época en que se produce. Pero en la Utopía moderna estos lazos se hacen aún más patentes. Ella nace con la aurora de la moderna filosofía. Nace en medio

de la euforia racionalista y cartesiana, con los orígenes mismos del intelectualismo y la valoración inmanentista del yo. Campanella, acaso el más interesante creador de Utopía en su acepción moderna, en cuyo espíritu luchan tumultuosas y a la vez dispares tendencias y mentalidades, y el cual según el modelo platónico es, conjuntamente, metafísico y utopista, se halla entre los precursores del intelectualismo moderno, al lado de Galileo y Descartes. Sin situarlo en el marco de la nueva filosofía moderna, la nueva, la "auténtica" Utopía, no puede ser comprendida, ni en su significación histórica, ni en las formas que adquiere a través de los siglos posteriores. El tema es actual para nosotros, generaciones de crisis, con proyecciones utópicas también críticas. Nuestra crisis filosófica y espiritual está a la base de nuestra crisis política y social. Y nunca ha necesitado nuestro mundo, para explicar sus crisis, remontar hasta los orígenes la corriente agitada de su metafísica, como ahora.

Filosofía de crisis, política de crisis y Utopía de crisis. Con estos resultados recogemos hoy la herencia del racionalismo e intelectualismo renacentista, perpetuados más tarde a través del criticismo kantiano y de los fundamentos de la metafísica hegeliana, a saber, el dialectismo, el inmanentismo y el historicismo, con hondas repercusiones en las grandes revoluciones contemporáneas. La Utopía moderna nace a la vez de las exigencias inmanentistas en la metafísica, cuando el hombre descubre en sí mismo su propia medida y desplaza el centro de su indagación de lo trascendente hacia su propio yo, colocado en términos de dualidad con Dios. Campanella es, junto con Descartes, entre los primeros, si bien de los menos geniales, que en la razón y en el sentido, en un principio inmanente, busca la esencia de la verdad y el destino del hombre. Desde el primer momento, esta concepción presenta serias repercusiones

fuera del orden puramente especulativo, al trasladarse a la realidad política y social. Ella inspira igualmente la teoría de la política y la teoría de la Utopía. Porque, una vez más, la Utopía responde, en su esencia, como en Platón a las exigencias filosóficas y políticas concretas de la época en que se produce.

UTOPIA Y METAFISICA

Tanto la teoría de la política como la Utopía se inspiran, de acuerdo con los nuevos cambios metafísicos, en una ética utilitarista. Por ello, entre la nueva Utopía y la Utopía platónica y medieval, hay un abismo sustancial. La nueva Utopía se presenta como una prolongación, animada por mitos operantes, de la nueva concepción política. A su vez, en la política se observa una influencia constante de la Utopía. A veces la Utopía sublimiza la Política. Otras, los sueños utópicos son el preludio, formulado con potencia activa de mitos y en actitud escatológica, de futuras realidades políticas. La Utopía moderna vive, por lo tanto, en indisoluble hermandad con la metafísica, los mitos y la Política activa. En su estructura la nueva creación filosófica del hombre moderno halla un adecuado plano especulativo. Los mitos pasan a ser, de pura afabulación fantástica o elementos con una función que completa a la de la filosofía, en una nueva perspectiva ontológica, realidades con determinadas funciones sociales que transforman por completo la cara del mundo moderno. La Política busca en la Utopía la satisfacción de sus exigencias cada vez más complejas y más conmovidas por un fenómeno de crisis e inestabilidad profunda.

También la Utopía moderna ha de ser considerada en su fundamentación metafísica. Porque también ella es un mundo

completo: con su "Welltanschauung", la total integración del hombre y las instituciones políticas y sociales, con sus pretensiones proféticas y mesiánicas, con sus sueños de paraíso terrenal. Mientras la nueva filosofía racionalista sustituye al principio trascendente afirmado por el cristianismo medieval y por la fe, una ontología que pretende destruir la presencia de Dios en el tiempo, la Utopía moderna, inspirada en el abstractismo intelectualista, rechaza la trascendencia histórica de un principio escatológico. Es cierto que también Campanella, tributario en el aspecto formal, de la Edad Media, anuncia en su Utopía fechas catastróficas, siguiendo los modelos de Joaquín da Fiore. Pero las catástrofes que motivan su Utopía y las que acompañan las visiones apocalípticas de las Utopías científicas de los siglos posteriores, poco tienen que ver con la escatología cristiana y su implícita presencia de lo trascendente y eterno en el tiempo histórico.

UTOPIA Y VALOR

Otro aspecto merece nuestra atención al considerar la esencia de la Utopía moderna. Nos referimos al lugar ocupado en ella por la noción de valor que, como hemos visto, desempeña un papel preponderante en la Utopía y en la Teoría política platónica. Es preciso, para ello, fijar una vez más la Utopía moderna en la perspectiva de la nueva filosofía, donde la idea de valor ha sido gradualmente desplazada en un segundo término por el creciente predominio de la dialéctica y de los abstractismos normativistas. Una filosofía de la Utopía moderna tiene que tener en cuenta este hecho fundamental. De él se deriva tanto la modalidad en que la política pretende trascen-

der la realidad para sublimizarse en la Utopía, como el nuevo lugar que ocupa la Etica en las nuevas construcciones utópicas. Al dejar de ser centrada en la idea de valor, la Utopía participa, en su planteamiento filosófico, del escepticismo racionalista, y en su proyección política, de los principios vigentes de la razón de Estado. Junto con el escepticismo racionalista y la razón de Estado, la Utopía participa en un vasto y creciente fenómeno de crisis. Sería absurdo proclamar la autonomía cultural del proceso utópico, tanto en sus bases metafísicas como en sus conexiones políticas. Llega un momento en que una generación convierte en realidad los sueños utópicos que habían encendido la imaginación de las generaciones anteriores. Esto ha pasado en cierto modo con la Utopía científica. Lo que hace siglos parecía puro juego especulativo, al concebir fantásticos instrumentos científicos y técnicos, al servicio de la sociedad y bienestar de los hombres, es hoy una realidad. Ahora bien, el hombre y sus respectivos saltos en la Utopía viven en una situación de crisis, más grave que nunca. Y la Utopía misma se nos presenta cargada de pesimismo y tristes presagios y parece sentir la nostalgia de los retornos y de la superación de los triunfos técnicos.

Todo ello porque tampoco la Utopía se había centrado en la idea de valor. En íntima conexión con el destino de la idea del Estado y la Teoría política, a la vez que estas dos realidades, tampoco la Utopía puede vivir libre de toda valoración. Por ello tanto la Utopía platónica como los sueños utópicos medievales buscaban la inspiración en la fuente eterna y viva de una idea absoluta. La simple visión mecanicista aboga la Utopía a un destino deshumanizado y lunar. Es al mismo tiempo un grave error considerar la Utopía como una pura construcción intelectual, abstracta, desligada de la realidad empí-

rica. Por ello nos parece justificada la insistencia de Karl Mannheim (cuya distinción entre Ideología y Utopía nos resulta por lo demás arbitraria, por lo menos tal como se desprende de su obra), sobre la historicidad de la Utopía y de la mentalidad utópica *. "En el curso de la historia —escribe Mannheim— el hombre se ha ocupado con más frecuencia de cosas que superan su plano de existencia, que de las que son inherentes a su existencia." Cuando al alcanzar formas concretas y reales de vida social, intenta en base a ellas romper el orden existente y sus lazos con este orden, el hombre vive una mentalidad utópica. Desde este punto de vista, toda Utopía posee un carácter revolucionario, a la vez que anticipador. Pero nunca este estado de espíritu utópico puede formarse fuera de un ambiente histórico determinado. Nunca una construcción utópica se ha podido perfilar fuera de las formas históricas concretas. Tanto la Utopía platónica como las Utopías milenaristas y mesiánicas medievales, como las múltiples construcciones utópicas del Renacimiento y de la Contrarreforma, surgen de una situación de crisis. Todas se fundan en valoraciones éticas y políticas. Todas se colocan en un marco histórico determinado. El carácter "trascendente" de las Utopías no anula esta radical historicidad que pulsa en todas y a todas les brinda un soplo vital concreto. "*Todo orden de vida* —afirma Mannheim—, *realmente operante,* está al mismo tiempo mezclado de concepciones que podemos llamar *trascendentes* o *irreales,* porque su contenido no puede jamás realizarse en las sociedades donde ellas existen y porque es imposible vivir y actuar de acuerdo con ellas en los límites del orden social existente." Se trata de

* Karl Mannheim, *Ideology and Utopia,* Routledge and Kegan Paul Ltd. Londres, 1954, pág. 173 y sig.

ideas que "superan la situación", pero nacen de la situación y en ella hallan la perspectiva histórica de sus aspiraciones. Entre la Utopía misma y el orden existente que ella pretende romper, existe un nexo dialéctico. Porque ella contiene ideas y valores que sintetizan "tendencias no realizadas y no cumplidas que representan las necesidades de cada época. Estos elementos intelectuales llegan entonces a ser el elemento explosivo que desplazará los límites del orden existente. El orden existente hace que nazcan Utopías que, a su vez, rompen los lazos del orden existente, dándole la libertad de desarrollarse en la dirección del próximo orden de existencia".

UTOPIA DE LA PLENITUD

Si es verdad que la Utopía renacentista y moderna, al mismo tiempo que nace de un fenómeno de crisis, participa ella misma de un proceso de crisis, en cuanto prescinde de la idea de valor y de conceptos éticos, no es menos cierto que ella es, esencialmente, la Utopía de la plenitud. Y lo es precisamente por su historicidad, por sus lazos íntimos con la situación política existente, al mismo tiempo que por la frecuencia con que espíritus excelsos buscan en la Utopía un alto magisterio social y político. Múltiples son las manifestaciones de este género durante los siglos en que el racionalismo en la filosofía y la razón de Estado en la política se abren camino en los espíritus y en la realidad vital. Significativas y típicas son, sobre todo, en este sentido la obra de Tomás Morus, Bacon y Campanella. Ellos representan indudablemente "un momento de la conciencia europea". Para fijar los justos perfiles de esta larga época del espíritu europeo, para seguir la gran aventura del

espíritu europeo, determinada por una nueva modalidad de especulación metafísica y por los descubrimientos de nuevas regiones geográficas y humanas, el historiador necesita además de las aportaciones de los "datos" concretos, de lo que las Utopías correspondientes le pueden brindar como sugerencia, como aspiraciones y como necesaria transfiguración mítica de la realidad. No se trata con ello de descifrar las consecuencias, directas o indirectas, que la Utopía pueda tener en las transformaciones históricas. Otra ha de ser su significación para el historiador. De su espíritu el historiador podrá desprender algo del sentido íntimo de aquellas transformaciones, de la necesidad de renovada plenitud en la incesante y turbulenta aventura del hombre.

Tanto la *Utopía,* de Morus, como la *Ciudad del Sol,* de Campanella, los más interesantes representantes de la Utopía renacentista y moderna, reflejan las proporciones de la crisis religiosa y social de Europa. Tanto la una como la otra reanudan antiguos procedimientos formales clásicos. Pero ninguna de las dos pueden ser enjuiciadas fuera de una época en plena convulsión, provocada por la Reforma y sus graves consecuencias. En ambas trasciende la realidad política y social de la época correspondiente. Las dos representan el gradual triunfo de la razón, pese a sus implicaciones mesiánicas y escatológicas. En ambas, al igual que en la *Nueva Atlántida,* de Bacon, se abre camino la idea de que el hombre puede someter la naturaleza mediante la Ciencia y el Saber. En el terreno político, son igualmente tributarias de las ideas de la razón de Estado, a pesar de que explícitamente las condenan. Con las dos se inicia aquel largo proceso mediante el cual la filosofía social creerá que el hombre hallará su felicidad sólo si es capaz de un retorno al estado primero de la naturaleza, a una edad de oro, pura e ingenua.

Es curioso también el paralelismo de destino hasta cierto punto de los autores de estas dos importantes Utopías de la plenitud. El primero muere como verdadero mártir de la fe. El segundo es acusado de conspirar contra el orden establecido en su Calabria natal y se pasa la mayor parte de su atormentada vida en una mazmorra, donde escribe la *Ciudad del Sol*, como una especie de coronación sublime de toda una vida. En efecto, las biografías de estos dos grandes espíritus presentan un nexo revelador e indisoluble con sus Utopías. Dos grandes caracteres, dos fuertes personalidades están detrás de las dos principales visiones utópicas con que se abren, a distancia de un siglo entre una y otra, las perspectivas de la Edad Moderna. De Tomás Morus había dicho Erasmo: "Es un hombre de extraordinario ingenio. Su alma es más pura que la nieve." Tanto él como Campanella fueron, al mismo tiempo, espíritus indomables, que defendieron con la vida sus convicciones y que vivieron con inigualable intensidad el drama y las vicisitudes de su propio tiempo. En ellos la Utopía no fue un juego literario, como sería, en buena parte, para la multitud de construcciones utópicas de los siglos XVII y XVIII, sino que en ella vieron como una especie de alto sentido misional, defendido con la fiebre de una convicción despierta e intachable. Por ello su obra, fruto de un sentido de plenitud en una época de crisis y de fuertes anhelos, corresponde al sentido que según Cassirer posee toda gran Utopía: "La gran misión de la Utopía —escribe Cassirer *— es la de abrir el horizonte de lo posible, en oposición con la pasiva aquiescencia del actual estado de cosas. Es el pensamiento simbólico que triunfa de la inercia natural

* *An Essay of Man*, Nueva York, 1956, p. 85. Doubleday and Comp.

del hombre, y lo dota de una nueva facultad, la facultad de reformar continuamente su universo." "En la historia de la Civilización, la Utopía ha cumplido siempre esta misión."

La perspectiva amplia de una moderna transfiguración de las realidades sociales y de las aspiraciones del espíritu en términos de Utopía no sería completa si a la obra notable de Morus y Campanella no agregáramos los elementos peculiares de la Utopía de Bacon. Hemos visto, poco antes, lo que de anticipador pueda haber, en términos filosóficos, en la obra de Bacon. Su Utopía, concentrada en la *Nueva Atlántida* (1620), es menos completa que la de Morus y Campanella, literariamente menos ingeniosa, animada por una menos intensa tensión espiritual y moderna. Pero la visión de una humanidad y de una sociedad futura, contenida en la *Utopía* y en la *Ciudad del Sol*, quedaría truncada acaso como un todo cultural y la sentiríamos menos nuestra, si no fuera posible hermanarla con las anticipaciones científicas de la Utopía baconiana, muy del tono de nuestras Utopías contemporáneas.

"UTOPIA", ISLA LEJANA Y FELIZ

Tomás Morus escribe su *Utopía* en 1516, en la plenitud de su vida como humanista, como hombre de Estado y como defensor de los valores cristianos. Es un momento en que el mundo de la mentalidad medieval, el edificio de la sociedad feudal, está en plena descomposición. En esta enorme, espectacular crisis que le rodea, cuando la Reforma empieza ya a descomponer la vida europea, Tomás Morus, al igual que su gran contemporáneo y amigo Erasmo, mantiene una actitud serena y confiada, como conviene a su espíritu humanista, a su carácter fir-

me, a su ética profundamente cristiana. Estas peculiaridades de su espíritu no le abandonan un solo momento en el camino final del martirio, cuando al producirse el conflicto entre Enrique VIII y la Iglesia, el futuro Santo renuncia a todos los honores de que disfrutaba para defender su fe religiosa y sus convicciones y morir heroicamente en el cadalso.

La *Utopía* de Morus, como la de Platón en la Antigüedad, como la de Campanella un siglo más tarde, es una mirada lanzada al futuro. Pero, como tal, sus contingencias con la realidad política y el ambiente histórico de su época, son evidentes. Su *Utopía* está pensada ante todo, en su mismo aspecto arquitectural, en términos de realidad inglesa. Lo primero que le interesa y le impulsa para romper los secretos encerrados más allá de los horizontes lejanos del futuro, es la desoladora realidad social provocada en Inglaterra por la crisis social del mundo feudal, la aparición de la burguesía, de nuevos factores económicos y políticos determinados por los descubrimientos geográficos. *Utopía* es una Isla lejana y feliz, como Morus desearía que fuese Inglaterra, que también es una isla. Al igual que Inglaterra, dividida en 54 condados, la *Utopía* está dividida en 54 ciudades. La segunda parte del libro es la que Tomás Morus escribe primero, en 1515, durante una misión que el rey le encomienda en Flandes. El autor la consagra a la descripción de la "república ideal" un Estado perfecto, "el único al cual se le puede a buen derecho atribuir el nombre de república". El primer libro lo compone Morus un año más tarde y lo dedica a un análisis hecho con rigor de las condiciones políticas y sociales de Inglaterra, prueba evidente de la intención ejemplar de su *Utopía*. El Estado de Morus es una forma anticipadora, así como anticipador es su humanismo. En la mente de este inglés tan singularmente insular y tan profundamente universal,

surge con asombrosa anticipación la idea de un Estado y un humanismo del trabajo. Surge como visión precursora, pero también como solución implícita de los males de su país, minado por la "coniura divitum", que llega a minar la existencia de todos los Estados. Este nuevo Estado, basado en la idea del trabajo de todos, lleva consigo la idea de la comunidad de bienes, la igualdad, la abolición de los privilegios, el desprecio del dinero y el oro. La Economía en que Morus basa su nueva sociedad es una economía agraria, que él pretende modernizar al ritmo de las nuevas realidades, resistiéndose, en cambio, a admitir los nuevos factores económicos producidos por los descubrimientos y la aparición de la burguesía. La organización política de la isla se basa en el sistema electivo. Todos los cargos son anuales, a excepción del de Príncipe, elegido por los magistrados, que es vitalicio, a menos que amenace convertirse en tirano. Todos los asuntos del Estado se tratan en un Senado o en los comicios populares.

Pero lo más interesante de la obra no es su construcción social y política, en la cual sigue, en términos generales, la huella de la Utopía platónica, cuanto el espíritu humanista y los valores culturales que animan su obra. A la vez que profundo conocedor de la realidad política de su tiempo y precursor de las ideas que inspiraron más tarde la filosofía de la Ilustración, Morus es un representante típico de los nuevos ideales humanistas que iluminan los conceptos de su Utopía. Los felices habitantes de la Utopía son, necesariamente, los beneficiarios de estos nuevos ideales en acción. Su Estado se funda en ideas racionales. Anticipándose a Rousseau, él afirma la superioridad del estado natural sobre el estado social y la degradación que implica el paso del primero al segundo. La religión de la Utopía es la religión natural. Incluso el cristianismo llega allí no por

vía de revelación, sino por vías naturales. Los habitantes de la Utopía creen en un Dios único, en la inmortalidad del alma, en la bondad natural. La guerra es evitada en lo posible, recurriéndose a ella sólo con el fin de salvar la existencia misma de la República contra ataques exteriores. Pero es sobre todo la *Utopía* de Morus, hombre íntimamente ligado con su espíritu a los valores esenciales del cristianismo, iluminado por la luz intensa de la fe que le lleva al martirio y cuatrocientos años después de su muerte a la gloria de los altares, una reivindicación del hombre, en modernos términos humanistas. Su racionalismo humanista le hace concebir la virtud "como vivir según la naturaleza", a saber, obedeciendo a la razón. Ahora bien, el racionalismo humanista implica, en cuanto al destino social del hombre, la idea de igualdad y legalidad, la abolición del Estado absolutista, la aspiración hacia una Sociedad perfecta.

LA CIUDAD DEL SOL

Elevadas al plano de la Utopía las ideas del siglo actúan como incentivo cultural sobre sus contemporáneos al igual que las ideologías políticas y las críticas concretas del tiempo. Pero lo que más importa en su destino es su larga trayectoria temporal, en la cual su magisterio ejemplar es superado por su hálito precursor. Sin embargo, en ninguno de los casos y generalmente en ninguna de las Utopías importantes, se debe ver una pura "ejercitación académica". En los grandes espíritus utópicos el simple juego literario ha sido siempre superado o por grandes ideales políticos o por una incontenible transfiguración arquetípica del futuro.

La Utopía de Campanella nos presenta aspectos más com-

plicados. Por otra parte, más complicada resulta también la figura del atormentado dominico de Calabria. Tomás Morus concibe su Utopía en pleno auge de los ideales humanistas. Campanella aparece en un marco más confuso. En su época y en su ambiente peculiar, algunas ideas humanistas habían perdido su lozanía primera. La Reforma había consumado gran parte de su devastador incendio social y moral. Nos hallamos en plena ofensiva de la Contrarreforma, que promueve ideales nuevos pero que resucita una parte de los modos que el humanismo primigenio y la Reforma pretendían muertos para siempre. Ha pasado sólo un siglo y los horizontes son ya diversos. Es cierto, por un lado, que las ideas humanistas han progresado, adquiriendo acentos nuevos. Tomás Morus encarnaba los ideales humanistas de Erasmo, símbolo de comprensión humana, serenidad, mesura y prudencia. Tomás Campanella lleva en la punta de su látigo de monje rebelde, esgrimiéndolas como chispa peligrosa, las ideas de Bernardino Telesio y de Galileo. Además, el clima histórico de Calabria, aquel clima místico que había alimentado, siglos antes, las ideas de Gioacchino da Fiore, no es el de Inglaterra. El humanismo neoplatónico de Campanella tropieza a cada paso con un espíritu demasiado atormentado por contradicciones internas, con una sed incontenible de mesianismo, con residuos medievales, con ideas milenaristas, con un deseo íntimo de unir a cada paso política y razón de Estado, con ideas de la escatología cristiana. Además en Campanella está siempre vivo el temor —se trata de un temor íntimo, de conciencia, no de una preocupación oportunista como han querido ver los habituales intérpretes idealistas de la escuela crociana— de no caer en herejía, aceptando las ideas del tiempo en lo que tengan de validez y autenticidad.

La Utopía de Campanella, tal como nos aparece en las pá-

ginas de la *Ciudad del Sol, Diálogo poético,* que contiene todo el caudal de ideas y de contradicciones de su autor, se inserta por una parte, en una multiplicidad de obras del género que florecen en la Italia del Renacimiento y la Contrarreforma y, por otra parte, representa la verdadera culminación de la actividad de Campanella como escritor político *. Campanella concibe y redacta la *Ciudad del Sol* en torno al 1620, en la cárcel, donde está sufriendo una larga condena, acusado de rebeldía contra el dominio español, con diversas implicaciones de herejía. Antes de este momento, su obra política, situada fuera del ámbito utópico, es notable. Siguiendo el modelo platónico, también Campanella había querido ser Consejero de Príncipes. En su mente se perfila ya la idea, utópica por excelencia, de una Monarquía universal, en cuyos límites fuese posible realizar un Estado ideal. Para esta misión cree llamado Campanella, en un principio, al Imperio español. A su servicio pone el filósofo su idea de la política concebida ya no en términos renacentistas y maquiavélicos, como "arte", sino como "ciencia", fruto de meditación y estudio. De acuerdo con el espíritu de la Contrarreforma, Campanella ofrece como contenido histórico de una política moderna las ideas de Monarquía Universal, Papado e Imperio. Así imagina él "una Monarquía universal cristiana de todos los países del mundo, bajo el esceptro del Papa y con la ayuda del poder de España" (Treves). Esta es, en esencia, la

* Cfr. en este sentido: Luigi Firpo: *Lo Stato ideale della Controriforma,* Bari Laterza, 1957; Paolo Treves, *op. cit.* Interesante desde este punto de vista la obra de Zuccolo (*Evandria*), Lodovico Agostino (*La República imaginaria*), Doni, Patrizi, etc., la influencia sobre la literatura utopista de la obra de Antonio de Guevara, *Reloj de los Príncipes,* y las relaciones entre Utopía y la vasta literatura de la razón de Estado.

tesis de la *Monarquía de España,* una de las principales obras políticas que junto con la *Monarchia Messiae* y *Atheismus triumphatus* preparan el camino de la Utopía campanelliana.

Antes de perfilar su gran sueño político, Campanella nos ofrece un amplio itinerario de ideas políticas. Ellas están en conexión íntima con sus ideas filosóficas, ideas humanistas del Renacimiento, al mismo tiempo que ideas de unidad y orden católico de la Contrarreforma y anticipaciones a los ideales políticos de los siglos posteriores. La idea medieval del Imperio persiste en el espíritu de Campanella y hace que él no abandone nunca la concepción de una monarquía universal. Al mismo tiempo, en su obra surge, en la vida del Estado, el pueblo como realidad operante. Una importancia excepcional concede Campanella al concepto de ley, como fundamento de la convivencia social, íntimamente ligado al concepto de religión. El antimaquiavelismo formal categórico de Campanella no impide que en su sistema la razón de Estado desempeñe un papel importante. Con este espíritu su obra está llena de preceptos y consejos para el Príncipe, tanto en política interior como en política exterior, para que éste (el rey de España, primero; Richelieu, más tarde) consiga la Monarquía universal. Importante es en el sistema campanelliano el valor del hombre. "Considero —escribe él en *Monarquía de España*— que el rey de España debe preocuparse en fundar el Nuevo Mundo más sobre los hombres que sobre el oro y la plata."

Un papel preponderante atribuye Campanella en su obra a la política demográfica. En este sentido adelanta ideas eugenésicas, de planificación política y económica, al mismo tiempo que anticipaciones comunitarias. Residuos de una mentalidad medieval son, a lo largo de su obra, la idea en torno al influjo de los astros sobre el destino de los hombres y los Estados, a

la vez que su concepción mesiánica y milenarista en torno a una Sociedad futura. Al mismo tiempo, en este espíritu turbulento y rebelde, siempre al borde de la herejía, la religión no deja nunca de ocupar el primer plano de las preocupaciones. Profundas convicciones cristianas, un alma ascética y la idea de una amplia unidad católica, están a la base de su vasta concepción política.

CRISTIANISMO, HUMANISMO, SOCIEDAD

Sin comprender el amplio contenido de esta concepción, si no se ve en su obra política y en su idea de una Monarquía universal perfilada en términos concretos de "vera ragion di Stato" lo que Meinecke considera "Vorstufe zum Sonnenstaate" *, no se puede juzgar la importancia de la Utopía de Campanella. En la *Ciudad del Sol* encontramos la mayor parte de los elementos que forman el ideario político campanelliano. Algunos de ellos se hallan acaso más depurados en esta forma última, otros formulados en términos más atrevidos, más revolucionarios, en algunos aspectos más cerca y en otros más alejados de la espiritualidad cristiana auténtica. Pulsa siempre en sus ideas como un anhelo recóndito de hacer revivir el espíritu de las comunidades ascéticas del cristianismo primitivo, al mismo tiempo que un deseo incontenible de realizar los ideales del humanismo moderno, con la dignificación del hombre en el marco social. Por una parte, una especie de retorno a una sociedad teocrática; por otra, una anticipación a algunas fórmulas del socialismo utópico posterior. Por un lado, magia y astrología,

* Frederick Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte,* Munich, 2 ed., Oldenbourg, 1925, p. 134.

espíritu profético y mesianismo quiliástico; por otro lado, racionalismo humanista y optimismo confiado en que el hombre dominará con sus propias fuerzas a la naturaleza y sus secretos, la religión natural, la preocupación por los problemas gnoseológicos en términos modernos, hasta cierto punto materialistas.

Sin este complejo panorama no se puede juzgar el significado del mito solar y de la Utopía campanelliana. Sólo un conformismo literario hace que Campanella reduzca su Utopía a los límites de la Utopía tradicional del Estado-Ciudad. Su espíritu le empuja hacia una visión integral, de perspectivas cósmicas, "en el punto de sutura del gran ciclo de las cosas, allí donde principio y fin coinciden" (Firpo). Campanella es, en efecto, un utopista de su época, hombre que vibra al ritmo de un tiempo de crisis, en cuyo espíritu luchan, se contradicen, a veces, se complementan, otras, ideas de la Edad Media, del humanismo y de la Contrarreforma. Pero, al mismo tiempo, presenta su personalidad otras dos facetas peculiares y diversas. Su Utopía corona una obra política y un ideal político concreto. Al mismo tiempo pretende insertar la idea de un Estado perfecto, en un gran ciclo cósmico. A este último ideal de Campanella se debe atribuir el simbolismo que encierra su mito solar, en exceso dejado en segundo lugar por una crítica preocupada por no comprometer el valor "positivo" de su Utopía por el oscurantismo de su astrología y las prácticas de magia de sus felices habitantes.

Al fracasar como Consejero de Príncipes, Campanella busca, como Platón, su plenitud en la Utopía. Prefiguración del nuevo siglo, concebido en términos de Parusía, esta Utopía no abandona, sin embargo, los límites de la Historia, de la Política, de un programa revolucionario largamente acariciado y soñado. Es la suya una Monarquía ecuménica, predicada como

"inminente", al igual que lo había hecho siglos antes en las mismas latitudes, Gioacchino da Fiore. Pero en su "universalismo teocrático y en su palingénesis cósmica", el monje calabrés inserta un sistema político, preparado durante largo tiempo. Un sistema político en que entran muchas ideas anticipadoras, tales la idea del Estado fuerte, del derecho natural, de la creación de una raza perfecta por medio de la eugénesis, de la política como superior forma de integración cultural del hombre, de la legitimidad del poder, de la abolición de la propiedad privada, de la educación de los ciudadanos como base del Estado perfecto, de la división del trabajo en un Estado concebido como Estado del trabajo.

LA "NUEVA ATLANTIDA"

Las preocupaciones sociales y políticas pasan a un segundo plano en la obra de otro gran utopista de la plenitud. Francis Bacon recoge para su Utopía un aspecto peculiar de las transformaciones de la cultura y la filosofía moderna. Con él la Ciencia, participando de un espíritu optimista y triunfante, se inserta en la Utopía. Bajo este aspecto, la misión precursora de la Utopía baconiana se nos revela más patente aún, ya que anticipa, en sorprendentes términos, no sólo las modificaciones de estructura histórica posteriores, debido al gran progreso de la Ciencia y la técnica, sino que constituye el preludio, incluso de las Utopías actuales, científicas por excelencia.

Bacon es un espíritu libre de todo sentido místico, de resonancia medieval y al mismo tiempo ya no es un hombre animado por los ideales humanistas del Renacimiento. Es lo que se llama, en términos integrales, un hombre moderno. Su espíritu no está

atormentado por dudas. Vive en la aurora del racionalismo, cree con optimismo en el triunfo de la razón, en la validez de la experiencia, en las posibilidades enormes que se abren ante el hombre, para que pueda dominar gradualmente la naturaleza y arrancarle sus secretos. Su Utopía, contenida en la *Nueva Atlántida* (1620), es una exposición práctica de sus principios filosóficos. Con ella no pretende demostrar la posibilidad de crear un mundo social mejor. Lo que quiere es anticipar el triunfo de una sociedad, organizada científicamente, sobre la naturaleza. Mucho más tarde, la Utopía había de perseguir las transformaciones sociales por medios científicos.

Bensalem es una isla del Atlántico, la Atlántida de Platón erróneamente considerada como desaparecida, donde una Monarquía de sabios está gobernada por una Institución científica central, La Casa de Salomón. El Colegio de Sabios que rigen los destinos de la Nueva Atlántida, son verdaderos apóstoles del método experimental de la filosofía baconiana. La creencia de Bacon en el dominio del hombre sobre la Naturaleza por medio de la Ciencia no es una creencia fría y ponderada. Hay en ella una especie de pasión profética, que hace que Bacon busque en la Utopía nuevas perspectivas para propagarla. Ante su mirada se abren inmensos horizontes que necesitan para perfilarse algo más que la exposición mesurada del hombre de ciencia. Necesita abrir las compuertas de la imaginación en términos utópicos. Las perspectivas de la nueva ciencia podrán así ir al paso de los descubrimientos geográficos y de las nuevas conquistas del espíritu. Por primera vez, la fe en los progresos de la ciencia y del saber humano, adquiere formas e impulsos de fe religiosa. Con esta fe se llevan a cabo transformaciones hondas en la civilización occidental.

Bacon es, además, un notable talento literario. La *Nueva*

Altántida es una Utopía de tesis científica, pero, además, es una obra de imaginación. A diferencia de los habitantes de otras utopías, los de la Nueva Atlántida han tenido la revelación cristiana del Viejo y Nuevo Testamento. Pero ellos viven desde hace dos mil años, por decisión del rey sabio Salomón, aislados del mundo. Sólo algunos sabios (los "mercaderes de luces") viajan de vez en tanto en el exterior para traer noticias relativas al progreso de las ciencias, las artes y los inventos. La misión de los regidores de los destinos de esta república imaginaria no es la de dar instituciones políticas y sociales, que nada tienen de excepcional, sino la de desarrollar al máximo la ciencia y la técnica. Con ello Bacon quiere anticipar la idea de la gran revolución científica e industrial que transformará hondamente la estructura del mundo moderno. Tres siglos antes de Julio Verne, Bacon prevé la aparición del avión, el submarino y el teléfono que el Colegio de Sabios de la Casa de Salomón utiliza ya en formas rudimentarias.

Pero más que anticiparse a los inventos asombrosos de la técnica moderna, Bacon hace vibrar en su Utopía la fe suya, vibrante y optimista, en la gran revolución científica de los siglos modernos. Esta gran revolución habría de dominar la realidad política y social. Las transformaciones políticas y sociales estarían condicionadas por ella. El triunfo del hombre por medio de la ciencia sería sin límites. Bacon llega incluso a prever sus peligros para el mismo destino del hombre, posible víctima del poder destructor último de la Ciencia triunfante. Pero Bacon es un espíritu auroral, donde no tiene cabida el pesimismo de nuestros grandes hombres de ciencia de hoy. Por medio del Padre de la Casa de Salomón, en su Utopía, el padre de la moderna filosofía experimental aconseja a nuestros atormentados sabios atómicos: "Nosotros nos consultamos para

decidir sobre aquellos experimentos e inventos nuestros que han de ser comunicados al público y cuáles no. Nos obligamos todos, bajo juramento, a no divulgar nunca aquellos que consideramos prudente mantener secretos. Algunos, sin embargo, en determinados casos, los comunicamos al Rey o al Senado. En otros casos, ni siquiera a ellos."

EL LEVIATHAN Y LA UTOPIA MODERNA

Con Thomas Hobbes se impone a la conciencia europea una concepción profundamente pesimista en torno a la idea del Estado. La ideología de Hobbes en cuanto al destino político del hombre, representa una especie de triunfo de la razón de Estado. En este sentido, el famoso escritor inglés lleva a sus consecuencias últimas gran parte de las ideas de Maquiavelo. En su famoso estudio sobre la razón de Estado en la Edad Moderna *, Federico Meinecke nos presenta la doctrina de Hobbes, contenida especialmente en el *Leviathan* (1651) y *De Cive,* como una especie de proyección, mítica y moderna a la vez, de la doctrina del célebre secretario florentino en materia de Estado. La personalidad misma de Hobbes, es en extremo curiosa y desconcertante. "Un hombre de la gran especie intelectual, de los cuales surgen nada más que dos o tres cada siglo" **. Su espíritu se despierta y se forma en una época de crisis y convulsiones, lo que le determina a afirmar, con una frase que es una especie de preludio del terror existencial de nuestro tiempo: "El miedo y yo somos hermanos". Sus maestros, afirma Chevalier, no fueron Platón y Aristóteles, sino Demócrito, Epi-

* Cfr. Federick Meinecke, *op. cit.* (vol. II).

** Jean-Jacques Chevalier, *Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours.* (París, Armand Colin, 1958, p. 54.)

curo y los sofistas griegos, enemigos de Sócrates. "Las revelaciones aportadas en torno al mundo por Galileo y Harvey, sus contemporáneos, le habrán marcado profundamente."

Según la concepción de Hobbes, la tesis de Aristóteles en torno al hombre concebido como "animal político", es falsa. Por naturaleza, el hombre no siente impulso alguno hacia la comunidad, sino hacia el dominio. La base de la comunidad es el miedo. El poder ilimitado del Estado, materializado en el Soberano, no se funda, como se creía, en un pacto entre aquél y sus súbditos, sino en un pacto primordial entre cada uno de los súbditos. El Estado, el Leviathan, es una especie de "dios mortal". "Es conforme a la ley natural, que es también ley divina, que obedezcamos al Estado en todo aquello que nos ordene", proclama Hobbes en su *Leviathan*.

Esta suprema exaltación del Estado contenida en la doctrina de Hobbes, que tantos ecos vuelve a tener hoy entre nosotros, cuando, fundándose en miles de artificios y silogismos abstractos de índole hobbesiana, el poder destruye y perturba los cimientos existenciales del hombre, planteará al lector una desconcertante pregunta. ¿Existe, acaso, un lugar adecuado para las ideas de Hobbes, tan cargadas de racionalidad, tan aferradas a la lógica abstracta, tan rígidamente formuladas, en un análisis espectral de la Utopía? La pregunta es más que justificada, en lo que contenga de estupor ante esta nueva, absolutamente nueva podríamos decir, tentativa de comprensión de la doctrina del *Leviathan*. Pero precisamente por alcanzar Hobbes el perfil del Estado concebido como situación límite —lo que convierte sus ideas en prefiguración impresionante de la postrera disolución de los valores humanos en la degradante marcha del poder hacia abismos nihilistas— el *Leviathan* nos resulta una construcción utópica. Desde muchos puntos de vis-

ta, Hobbes hace "pendant" con Platón *. Ambos tocan con mágica intuición situaciones límites. Platón configura la suprema integración cultural del hombre en el Estado, un Estado concebido en una atmósfera de utopía y mito. Mito y utopía rodean, igualmente, la suprema desintegración del hombre en el *Leviathan*. La *Atlántida* y el *Leviathan* se sitúan en posiciones tan dispares, tan antagónicas que, en realidad, su encuentro se hace inevitable precisamente en sus acepciones últimas: las que hacen de ambas obras campo de especulación utópica y mítica.

En realidad, tampoco intenta Hobbes, en su formulación primera, anular el marco mítico y utópico en que nos presenta el *Leviathan*. Formalmente, el *Leviathan* es una obra precedida por una serie de valores simbólicos y míticos. Ahora bien, símbolos y mitos merecen una atención mayor. Un cuidado interpretativo que ha faltado durante mucho tiempo a la larga serie de admiradores o detractores de Hobbes, que han visto en su obra una absoluta visión racional, concreta, de la idea del Estado, triunfante en su artificiosidad y abstractismo, durante las últimas tres centurias.

En un trabajo que sigue siendo célebre, Carl Schmitt es el primer estudioso que coloca el acento sobre los valores simbólicos contenidos en el *Leviathan* **. "In der langen, an bunten Bildern und Symbolen, escribe Carl Schmitt, an Ikonen und Idolen, an Paradigmen und Phantasmen, Emblemen und Allegorien überaus reichen Geschichte der politischen Theorien ist

* Hobbes mismo compara a su *Leviathan* con la *República* de Platón. Cfr. el capítulo sobre el Estado en la obra de Hobbes, en Richard Peters, *Hobbes* (Penguin Books, London, 1956, p. 190).

** Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (Sinn und Fehlschlang eines politischen Symbols,* Hanseatische Verlagsanstalt. Hamburgo, 1938, 132 p.).

dieser Leviathan das stärkste und mächtigste Bild" (p. 9). Antes de que se pusiera de manifiesto la importancia que tienen en la obra de Hobbes los elementos simbólicos y míticos, se había hablado ya del carácter artificioso y mecánico, el carácter "a-histórico" de la construcción hobbesiana. Perfilar el Estado y el poder como construcción fundada en lo monstruoso —conocida es la preferencia de Hobbes por imágenes tales como *magnus corpus, mácros antropos*— significa en gran parte complacerse en un puro juego teórico. "Construir una filosofía política al margen de la Historia, se pregunta una buena parte de la crítica hobbesiana, e incluso sin historia, proponer una política práctica sin poseer el sentido de las realidades históricas y sus transformaciones, ¿no sería esto condenarse a un juego teórico tan arbitrario como irreal, más que a una utopía, incluso, a un sueño vacío y vano?" *.

DIVORCIO DE LA HISTORIA

Hay en la obra de Hobbes una especie de divorcio esencial con la Historia. Ella pretende establecer las reglas básicas del cuerpo político moderno. El hecho de que su construcción se anticipa a muchos de los elementos que, con posterioridad, van caracterizando al Estado moderno, no corrige esta ruptura con la Historia, que caracteriza la construcción hobbesiana. Hobbes rompe en muchos aspectos los límites que definen el cuerpo político de su propio tiempo y configura un Estado fuerte, monstruoso, precursor del "monstruo frío" de Nietzsche, y de las futuras formas de "macros antropos", totalitarios. Pero, por

* Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Presses Universitaires de France, París, 1953, p. 81.

esto mismo, su carácter utópico adquiere dimensiones precisas. También la monstruosa construcción totalitaria del Estado comunista nace de una Utopía. Pero el hecho de que el Estado comunista sea, en definitiva, una construcción concreta y trágicamente real ¿suprime, acaso, el carácter utópico de la construcción intelectual que inspira sus orígenes? Por otra parte, el mismo Hobbes establece, explícitamente, la separación entre filosofía política y la Historia, considerando a la primera como pura construcción racional. "The matters in question are not of fact, but of right, wherein there is no place for witnesses", escribe Hobbes en las conclusiones del *Leviathan*. Por ello pudo escribir Henry Summer Maine en su estudio sobre las instituciones políticas inglesas: "Ningún hombre de genio de un rango tan elevado ha presentado un divorcio tan completo de la Historia como Hobbes y Bentham; ningún otro parece, en todo caso, tan completamente sometido a la convicción de que el mundo ha sido siempre más o menos tal como ellos lo han visto" *. No es necesario adoptar una posición esencialmente historicista para señalar esta ruptura suya con la Historia, con la experiencia y el conocimiento histórico. "La conjetura del pasado, afirma Hobbes en el *Leviathan*, presenta la misma incertidumbre que la conjetura del futuro, ya que una y otra se fundan sobre la experiencia." Los nuevos defensores de Hobbes, a saber de su construcción "racionalista" y "realista", intentan ver en ella un menoscabo de la historia como conocimiento, no como realidad. Este nuevo análisis no resiste, sin embargo, a la tentación de colocar la gigantesca construcción de la filosofía política hobbesiana en el marco de la Utopía.

* Cfr. Leo Strauss, *Political philosophy of Hobbes. Its basis and genesis*, Oxford, 1936, p. 80.

En efecto, como observan Leo Strauss y Raymond Polin *, hay que buscar las significaciones "conceptuales y simbólicas", antes que la significación histórica de la construcción hobbesiana. Existen, en la obra de Hobbes, tipos ideales, "momentos fundamentales de una historia típica". Hobbes distingue el estado natural del estado civil del hombre. Para definir el primero, recurre a una construcción puramente conceptual, ya que reconoce él mismo la dificultad de admitir la existencia de un estado natural, definido por la guerra de todos contra todos, conjuntamente con una situación dada. Por ello, debemos señalar dos aspectos fundamentales en la Utopía de Hobbes. El primero hace que ella se sitúe en una atmósfera propicia a los mitos. El segundo hace de ella una construcción puramente esquemática —caso único de construcción intelectual con carácter de utopía— a la cual atribuye una especie de validez real, sin que necesite citar un solo hecho histórico "que cuadre rigurosamente con su construcción ideal". Se ha sentido la necesidad, al definir esta "Utopía racional" de Hobbes, de recurrir a la teoría de los tipos ideales de Max Weber, que reconstituyen "de una manera puramente conceptual, en una concatenación estrictamente racional las significaciones esenciales de los acontecimientos y de las acciones que los componen. El tipo ideal no se confunde, por tanto, con la realidad histórica, ni con una idea general, ni con un concepto medio. Es una Utopía racional, un concepto límite e ideal" **. El Leviathan, afirma Oakeshott, es un mito, la transposición de una argumentación abstracta en el mundo de la imaginación.

* Cfr. *op. cit.*, pp. 86-107.

** Cfr. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Die Objektivität sozialwissenchaftlicher und sozialpolitischer Erkenntniss*, p. 190, cit. Polin, *op. cit.*, p. 89.

Se quiere ver en la obra de Hobbes una Utopía racional, una especie de Utopía decantada en grado sumo, reducida a puras esencias, en cuanto elemento catalizador y revelador de situaciones históricas determinadas. Con ello, la obra de Hobbes lograría mantener su fecundidad histórica, al mismo tiempo que evadirse a toda posible valoración historicista. Se trataría de un excelso esquema ideal, aplicable a situaciones reales. En el ámbito de esta Utopía racional, habría que comprender la teoría de Hobbes sobre el estado natural y el estado civil del hombre, sus ideas en torno al Estado perfecto y el poder, su configuración del futuro y los impulsos "futuristas" de su doctrina.

Para comprender mejor en qué medida un ***espíritu utópico*** inspira la construcción hobbesiana, con su exaltación máxima del Estado y el poder, sería interesante relacionarla con lo que Karl Mannheim denomina en un trabajo famoso *, la mentalidad utópica de la cual nos ocupamos en otro lugar de este libro.

DEL ESTADO NATURAL AL ESTADO CIVIL

Hobbes atribuye, en general, a sus esquemas teóricos validez histórica real **. Como tal, su construcción contiene todos los elementos de una Utopía racional. La teoría de Hobbes, en torno al estado natural del hombre, nos ofrece, en este sentido, un ejemplo típico. En el *Leviathan* llega a afirmar que, para tener una idea en torno a la situación en que vive el hombre en el estado natural, es suficiente con considerar los abismos a que descienden los hombres durante las circunstancias de una

* Cfr. Karl Mannheim, *op. cit.*, pp. 173 y sig.
** Cfr. Polin, *op. cit.*, p. 88.

guerra civil. Tanto en el *Leviathan,* como en *Elements of law* y *De Cive,* Hobbes siente una preocupación profunda por definir la situación del hombre en el estado natural. De esta posición teórica, hasta cierto punto puramente conceptual y ahistórica, Hobbes hace que dependa en gran parte su explicación del Estado, el valor que atribuye a la idea del Contrato como base de la Sociedad, los fundamentos mismos de la vida civil. Sin que puedan adquirir un perfil histórico determinado, estas ideas de Hobbes en torno al estado natural del hombre se convierten en Utopía por dos motivos: porque sirven de base para una explicación intelectual y racional de las situaciones históricas existentes en el dominio del *Leviathan,* y porque representan un verdadero impacto en estas mismas situaciones históricas determinadas.

En el estado natural, el hombre vive bajo el imperio del miedo. Sólo con la aparición del Estado, surge la razón. En el estado natural el hombre está asimilado a las bestias. No siente inclinación alguna natural, hacia la Sociedad.

En este estado, el perfil individual del hombre es prácticamente inexistente. Lo que define la naturaleza humana, en este estado, es el deseo, que es un fin en sí mismo. El deseo, que es, entre otros, origen de la voluntad de poder, es, al mismo tiempo, origen del miedo. El mundo del estado de naturaleza es un mundo de medios y fines, donde no caben valoraciones morales. Por otra parte, es un mundo en que se realiza la "unidad entre la naturaleza humana y el mundo exterior". En este mundo se realiza el estado del goce absoluto, de la suprema expansión de la vida, en cierta realidad biológica. "Basta, comenta Polin —y como todos los hombres son de la misma naturaleza, generalmente, las cosas ocurren así—, que un hombre desee la misma cosa que otro, basta, incluso, que un hombre tenga el

deseo de imponer su poder a otros hombres, para que cada hombre se convierta, para los demás hombres, en el peligro más grande y el mal más amenazador. El estado natural es, asimismo, el estado de guerra de todos contra todos, guerra perpetua, en cuanto resulta del equilibrio de poderes naturalmente iguales, guerra razonable, ya que el hombre es naturalmente enemigo del hombre. Cada uno llevará, en cuanto solitario, una vida pobre, amenazada, llena de miedo, animalizada, corta, la vida animal de un lobo."

¿Cuáles son las transformaciones que se operan en la vida civil? En realidad la vida civil dentro de los límites simbólicos del *Leviathan* se basa en una analogía entre la vida social y la vida biológica. Las leyes que rigen la vida civil son las mismas que las que gobiernan la vida animal: leyes de la naturaleza. Pero aparece un elemento nuevo que, dentro del estado civil, orienta de una forma determinada aquellas leyes naturales: el cálculo utilitario, racional, que encamina racionalmente el mundo de deseos, goces y voluntad de poder, que caracteriza al estado natural del hombre. Esta orientación es obra del Soberano, concepto artificial que en la construcción utópica del *Leviathan* hobbesiano, se identifica con el Estado. El impulso fundamental del Soberano ya no es el *miedo,* que determina la acción del hombre en el estado natural, sino la *razón* y la *gloria*; los otros dos, entre los tres elementos que integran el esquema hobbesiano. En realidad, la razón y la gloria pertenecen al Soberano, en cuanto haya determinado su dominio sobre los demás. Para el Soberano, motor, *conatus,* del estado civil, este mismo estado civil es "un estado natural triunfante". El Soberano, el Leviathan, se convierte, de esta forma, tal como lo anticipa la Biblia, en "Rey de la gloria", *King of the Proud*. El Poder de este Soberano, Estado o Leviathan es, también por vías racionales,

absoluto. "Sovereign power ought in all Commonwealths to be absolute" (Leviathan). Una vez más, las ideas que Hobbes formula, no se refieren a situaciones históricas determinadas. Tampoco al perfilar la naturaleza y las prerrogativas de este "dios mortal", que es el Leviathan, abandona Hobbes el plano de una creación típica, ideal, a la vez que artificiosa. Es imposible definir el valor de la obra de Hobbes, si se pierde de vista esta capacidad suya de mantenerse en un plano conceptual que trasciende toda realidad histórica. En este plano de construcción ideal típica, se mantiene Hobbes tanto cuando formula sus anhelos hacia los tiempos futuros —los que para él constituyen "el tiempo auténtico de la historia"— como cuando busca las leyes que rigen los orígenes de la vida civil y el mecanismo de la vida civil a lo largo de la Historia.

Desde este punto de vista, Hobbes se considera a sí mismo, en cierto modo, colocado en un momento crucial. Este momento está iluminado por la fuerza de la razón, poderosamente operante. Detrás está el mundo de la animalidad victoriosa, delante se abren las perspectivas de la humanidad triunfante. Por su parte, el Leviathan, monstruo, cuyo poder supremo rompe igualmente los límites del tiempo, concentra en sí una especie de bipolaridad operante, que explica el pasado y determina y orienta el porvenir. A la misma construcción utópica, ahistórica, a la cual se adscriben las consideraciones en torno al Leviathan, al estado natural y al estado civil, corresponden las ideas de Hobbes en torno al contrato o pacto (*covenant*). A la base de toda sociedad humana, de todo cuerpo político, existe, en vía deductiva, la idea de un contrato, "unión de todos en una persona única, realizada por un contrato de cada uno con cada uno" (Leviathan). Esta persona única es el Estado, el Soberano, el Leviathan, lo que significa en la concepción hobbesiana, deter-

tador del poder concreto. A Hobbes no le preocupa en lo más mínimo la existencia histórica de este tipo de contrato. Lo que le interesa es descubrir la existencia de este contrato ejemplar, primordial a través de sus consecuencias y de su inserción en los principios y la razón del Estado. Este contrato en el cual descansa el principio y la razón del Estado, puede tener su base válida en el miedo, o simplemente en el no ejercicio de un derecho o un poder. El Soberano toma parte en el contrato y el contrato no le obliga. De esta forma él puede detentar el más alto poder que racionalmente se pueda concebir.

En realidad, la construcción hobbesiana se halla tensa hacia el futuro, más que hacia el pasado. Más que los principios y el mecanismo que rige la vida del Leviathan en el transcurso del tiempo, a Hobbes le apasionan las perspectivas futuras del Leviathan. En esta pasión, que no logra ocultarse en el magno edificio de la obra de Hobbes, estriba su carácter esencial de Utopía. En tensión hacia el futuro, en ella están pulsando valores anticipadores. Estos valores seguirán manteniéndose en una esfera típica, ejemplar. Seguirán siendo valores ahistóricos, conceptuales, artificiales. Pero como tales valores, actuarán en la Historia futura, e imprimirán a la idea del poder, a la fuerza del Estado moderno, un carácter exorbitante, singular.

A Hobbes le preocupa en forma explícita la existencia de un Estado ideal, una "Civitas perfecta". En este Estado ideal, que Hobbes nos ofrece como modelo ejemplar, y que la historia posterior a Hobbes se ha encargado de realizar, se propugna "una desproporción muy grande entre el poder soberano y las fuerzas de los ciudadanos" (Polin), como garantía de seguridad. En un cuerpo político constituido de esta forma, "cada acto del Soberano, es auténticamente el acto de cada uno de los ciudadanos; su voluntad y libertad constituyen la voluntad y libertad

de cada uno y se confunden con ellas" "Un análisis de este tipo, escribe Polin, del estado civil aparece así más que un tipo ideal, como una definición esencial. En rigor se la podría interpretar como el tipo ideal de un fenómeno actual y en curso de desarrollo." En este Estado perfecto, el Soberano, el Leviathan, posee un poder absoluto, del cual depende la existencia de todo el cuerpo político, reuniendo en sus manos el poder de todos en el estado natural.

Sobre el espíritu de Hobbes, el futuro ejerce una mágica atracción. La Historia misma no es otra cosa sino anhelo del futuro. Ahora bien, el motor, el elemento dinámico del porvenir, es el Leviathan, la encarnación misma del Poder. Toda la Historia, el tiempo transcurrido y consumado, parece reducirse en la mente de Hobbes a un inmenso mundo fantasmal, hecho de artificios y esquemas. Estos mismos artificios y esquemas operarán en los tiempos venideros. Pero el hecho mismo de que puedan ser fuerzas operantes, renovadoras, las convierte en anhelos utópicos. En la realización de estos anhelos, la humanidad asistirá a una especie de triunfo del poder sobre el poder. La exaltación del Poder, fin del conocimiento (The end of knowledge), como Utopía. "Hobbes se presenta, en efecto, no como el doctrinario de un Estado establecido y existente, ni como propagandista de una revolución; él considera que toma conciencia del tipo ideal del Estado conforme a las exigencias de la naturaleza y a las necesidades de la razón" (Polin).

LEVIATHAN, ESTADO IDEAL DEL FUTURO

Gran número de elementos formales y de implicaciones simbólicas, hacen que la construcción de Hobbes sea una Utopía

esencial *. Formalmente, más de una vez se ha puesto de relieve la propensión del autor inglés por las imágenes artificiales. El Estado es una especie de alma artificial que anima a todo el cuerpo político. La sociedad humana es, en sí misma, artificio y "por arte", a saber, por artificio fue creado el gran Leviathan. (So by art is created that great Leviathan.) Este "Dios mortal" que precede al "monstruo frío" de Nietzsche, es, en primer lugar, en la mente de Hobbes, una creación artificial.

Pero existen otros elementos en el Leviathan, símbolo de la unidad política y del Poder, que nos interesan. Hombre moderno, Hobbes proyecta la figura gigantesca del Leviathan hacia el futuro. Pero como espíritu utópico, Hobbes es, sin quererlo, tributario de una mentalidad medieval. "El Leviathan, escribe Chevalier, es la síntesis del hobbismo." Es el fruto de la curiosa combinación de un espíritu poderoso y riguroso, fanáticamente mecanicista, con las obsesiones de un corazón lleno de miedo, ávido, para sí mismo y para su país, de paz. Si hallamos en él infiltraciones inesperadas (de origen medieval) de escolástica, teología e incluso de demonología, ellas no logran romper la impresionante línea intelectual de este "libro del todo notable, una Biblia de Inglaterra... original y creador... Tesoro de sabiduría moral y política" (Graham), "de la más grande, acaso, obra maestra de filosofía política escrita en lengua inglesa" (Oakeshott). De

* Aparte el valor de Utopía racional o esencial del *Leviathan,* más de una vez Hobbes mismo siente la tentación de formular perspectivas típicamente utópicas. Prevé, en el futuro, un papel importante para la industria y el trabajo como fuente de riquezas, la necesidad de reglamentar la circulación de bienes y de propiedad, el papel de "sangre nutritiva" que la moneda desempeñará en el cuerpo del *Leviathan*; medidas siempre a favor del Estado, nunca a favor de los ciudadanos.

ahí su propensión hacia símbolos e implicaciones míticas, teológicas y cabalísticas. El Leviathan es el monstruo marino de la afabulación bíblica. Behemoth es un monstruo animal de la Tierra. Los dos mitos los hereda Hobbes de la Edad Media. Creados por la mitología hebraica, en la cual, como observa Carl Schmitt en el trabajo citado, tanto el Leviathan como el Behemoth representan el poder mundial de los paganos babilónicos, asirios o egipcios, estos mitos conservan su vigencia en la formación intelectual de Hobbes, vigencia que no han perdido tampoco en estos días. ¿Qué otra cosa es la doctrina, de origen norteamericana (y se sabe hasta qué punto la espiritualidad norteamericana es tributaria a la mentalidad del Antiguo Testamento), doctrina que reclama sus orígenes a las ideas de una política realista, que consideraba, inmediatamente después de la última guerra mundial, la necesidad que el poder del Mar —Leviathan— y el poder de la Tierra —Behemoth— se repartieran el mundo, esta vez lejos de las perspectivas de los conflictos futuros?

De la cabalística medieval hereda Hobbes los elementos mitológicos según los cuales la historia universal aparece como una permanente lucha entre pueblos paganos, simbolizados por el Leviathan (las potencias marítimas) y el Behemoth (las potencias terrestres). Elementos simbólicos llegan en la obra de Hobbes igualmente a través de la mitología y la simbólica histórica germana y anglosajona. Por otra parte, Helmut Schelsky *, puede escribir de la compleja personalidad de Hobbes: "Hobbes sale al paso de todas las ideas religiosas consagradas al Estado y se coloca en la

* *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, "Archiv. für Rechts- und Sozialphilosophie", C. E. Emge, Band XXI, Berlín, 1938, cit. Carl Schmitt, *op. cit.*

línea de los grandes pensadores políticos. Es compañero, en este viaje, de Maquiavelo y Vico, y en los tiempos nuevos de Nietzsche y Sorel."

Sin embargo, los elementos simbólicos nos llaman la atención desde el primer contacto con la obra de Hobbes. Carl Schmitt dedica páginas, en extremo sugestivas, a estudiar los valores simbólicos contenidos en la cubierta del *Leviathan*, en la edición de 1651. El libro contiene el lema bíblico del *Libro de Hiob*: "Non est potestas super terram quae comparetur ei." Un hombre gigantesco, el cual parece tener los rasgos de Cromwell *, integrado por un sinnúmero de pequeños hombres, tiene en la mano derecha una espada y en la izquierda un báculo de Obispo, protegiendo una ciudad pacífica. Bajo cada brazo, el mundano y el espiritual, se hallan una serie de símbolos. Un castillo, una corona, un cañón y armas de combate, bajo el brazo terrenal. Una catedral, una tiara, anatemas, bajo el brazo espiritual. Naturalmente, como observa Schmitt, un espíritu moderno como Hobbes no podía conservar el sentido bíblico, monstruoso, de simbólica animal del Leviathan, aunque se mantuviera fiel al valor simbólico esencial. El Leviathan se convierte así "en un mayestático hombre gigantesco", "magnus homo", "magnus Leviathan", en sentido platónico. Por otra parte, sigue señalándolo Carl Schmitt, en el texto del libro Hobbes cita el nombre del Leviathan tres veces solamente. Al principio, dice que la *civitas* o *respublica* es un gran hombre, un gran Leviathan, *animal artificiale, automaton, machina*. Hobbes con-

* "Se ve, emergiendo a medio cuerpo detrás de unas colinas, dominando un paisaje de campos, bosques y castillos que preceden una ciudad enorme, un gigante coronado. Es moreno, con rica cabellera y mostachudo, con una mirada fija, penetrante, una sonrisa imperceptiblemente sarcástica."

cibe "una totalidad mítica entre Dios, hombre, animal y máquina" bajo el concepto global de *Leviathan* *, cuyo poder es inigualable en la Tierra. El Leviathan es la encarnación absoluta del Poder en la tierra. Más de una vez Hobbes recurre a mitos para formular su doctrina política. En la Inglaterra de la Revolución de 1640-60, el Leviathan representa, según Hobbes, en sus especulaciones mítico-políticas, el Estado **, y Behemoth la Revolución. A través de la simbólica del Leviathan, Hobbes continúa una tradición utópica y política medieval y renacentista e influye sobre la literatura utópica posterior, entre otros sobre Manderville, en su *Fábula de las Abejas* (1705), inspirada en Bayle.

MAGNUM ARTIFICIUM

Hombre, animal y máquina el Leviathan es símbolo de una construcción racional, pero al mismo tiempo producto de una afabulación mítica: Dios mortal, máquina con vida. En este sentido, Hobbes es un anticipador. El primer producto de la edad técnica, comenta Carl Schmitt, el primer gran mecanismo moderno de gran estilo, la *machina machinarum* es el Estado. El Estado en la grandiosa construcción hobbesiana, en la cual

* Carl Schmitt, *op. cit.*, pp. 31 y sig.

** Muchos comentaristas recalcan el carácter "conservador" de la doctrina de Hobbes (Behemoth against Leviathan), cfr. *The questions concerning Liberty, Necessity and chance*, 1656, cfr. citada por Schmitt, C. E. Vaugham, *Studies in the history of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1926; Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, Stuttgart, 1925; Paul Ritterbusch, *Der totale Staat bei Thomas Hobbes*, Kiel, 1938; John Laird, *Hobbes*, Londres, 1934.

el Leviathan empieza por encarnar la vida civil en sus formas primordiales y acaba por realizar el Imperio universal. En esta *machina machinarum*, el hombre es, al mismo tiempo *artifex* y *machina*. "La mecanización de la representación del Estado realiza la plenitud de la mecanización de la imagen antropológica del hombre", concebida por Descartes. Nos hallamos en un ambiente de Utopía y Mito, ante una "mitología mecanicista que supera la mitología animista anterior". El hombre, afirma Hobbes, puede construir, por medio de su arte, un "animal artificial". "Más aún, el arte puede imitar al hombre, esta obra maestra racional de la naturaleza. Porque no otra cosa es sino obra de arte este gran Leviathan al cual se le llama cosa pública o Estado (Commonwealth), *civitas* en latín, y que no es sino un hombre artificial, aunque de un tamaño mucho más elevado y de una fuerza mucho más grande que el hombre natural, para cuya protección y defensa ha sido imaginado. En él la *soberanía* es un *alma* artificial, en cuanto ella da vida y movimiento al cuerpo entero." Por otra parte, la idea de un parentesco entre una técnica superior y una superior autoridad, se encuentra en la Utopía anterior a Thomas Hobbes, entre otros en Campanella. A la idea del *magnum artificium*, perfectamente construido, corresponde una magna autoridad y poder. Dentro del "Leviathan" toda idea de oposición es inconcebible. El Estado posee "su orden en sí mismo". Nada hay concebible fuera de él, nada seguro fuera de su ámbito. El concentra y absorbe en sí mismo "toda racionalidad y toda legalidad". Más allá de él se vuelve "al estado natural", a la pura irracionalidad.

Finalmente, el Leviathan plantea, según el análisis de Carl Schmitt, el problema de la significación mítica del destino político. El "Dios mortal" es un mundo de valores absolutos, una unidad absoluta, de carácter objetivo. En este mundo cualquier

distinción entre la esfera pública y privada, es inadmisible, como inadmisible es la separación entre la esfera interna y exterior de los elementos que integran el Estado. Cuando esta inextricable unidad se rompe, el *magnus homo,* el Dios mortal, se enferma mortalmente, aunque el Estado perdure cual puro mecanismo, como aparato y organización burocrática. Existe, por lo tanto, un momento en que el Leviathan, mortalmente herido como mito en su unidad esencial, se perpetúa como *gigantesca máquina.* Algo de este destino ha ocurrido en la evolución del Estado moderno después de Hobbes. Hobbes, el conservador, lleva en realidad a cabo una enorme revolución al formular su teoría en torno al mito del Estado. A partir de este momento, la legalidad se sustituye, identificándose con ella, a la legitimidad *. La legalidad es puro funcionamiento; el Estado reduce su sustancia al aparato burocrático, el Derecho deviene orden legal positivo, tecnicizado y neutralizado. Hobbes es, así, un precursor del "Gesetzpositivismus" decimonónico.

Ignoradas en Inglaterra las ideas de Hobbes, encuentran terreno fecundo en Francia y Prusia, como soporte de unas formas últimas de absolutismo monárquico. Pero el mito del Leviathan se inserta en la línea de las grandes Utopías por razones más profundas que esta influencia suya, contingente e inmediata, sobre el carácter decisionista del pensamiento absolutista. El "Dios mortal" muere y resurge varias veces en su influencia directa sobre formas históricas concretas. Pero perdura como Utopía y Mito en lo que tenga, una vez más, de anticipador y ejemplarmente operante. Porque en las situaciones posteriores del Estado moderno, pesa, precisamente todo lo que

* V. Max Weber, *Legalität und Legitimität,* Munich, Duncker u. Humboldt, 1932.

en el Leviathan hubo de abstracto, de pura construcción conceptual. Sus ideas en torno al Estado como puro mecanismo. Su propensión hacia los valores absolutos, demoníacos del Poder. La exaltación de la legalidad fría y positiva. La absorción de la libertad por la autoridad, y la subordinación de ambas al concepto de seguridad.

Estas realidades provienen, como unas corrientes frías, incandescentes, sin vida biológica, pero generadoras de enormes energías, de la gran Utopía racional que es el Leviathan. Nadie puede establecer con precisión el parentesco directo. Nada menos concreto que querer especular sobre las analogías entre el Leviathan y las diversas formas de Estado totalitario moderno. En realidad, el Leviathan permanece detrás como fuente arquetipo de todas las formas de Estado moderno. Porque bajo el signo de la libertad, como bajo el escudo de la autoridad, el Estado moderno sigue siendo un enorme mecanismo, en el cual el *magnus homo*, el Dios mortal, ha muerto hace tiempo y en su lugar perdura, más monstruoso, frío y cruel, el *magnum artificium*.

LA GRAN UTOPIA SOCIAL

UTOPIA E IDEOLOGIA EN LA REALIDAD HISTORICA

Las revoluciones sociales y políticas de las últimas dos centurias no pueden ser comprendidas, ni como fenómenos de estructura, ni como fenómenos históricos, si no se alcanza en sus proporciones y en su contenido lo que haya en ellas en cuanto impulso utópico.

Antes de abordar el problema específico de estos hechos revolucionarios entendidos como fenómenos utópicos, un diagnóstico típico nos es necesario. Gracias a él, algunos aspectos muy complicados, aparentemente insolubles en un plano dialéctico de este fenómeno utópico adquieren una necesaria luz primordial. La obra, en gran parte famosa, de Karl Mannheim, en torno a la mentalidad utópica *, facilita un buen trecho de este diagnóstico. Lo hace, ciertamente, en un sentido preliminar, además de brindarnos unos tipos caracteriológicos, sin duda, útiles a una explicación "histórica", relacionada con unos fundamentos ontológicos propios y una teoría de la realidad, de la gran Utopía moderna, cuyas hondas repercusiones en el campo político y social nos llegan en su forma más patente y más espectacular.

Bajo el juicio penetrante de Mannheim la existencia social

* Cfr. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, cit.

adquiere una luz intelectual excepcionalmente clara, lúcida y penetrante. La actividad social humana posee resortes dinámicos que participan en un mundo lógico y consciente, pero posee igualmente estímulos no menos dinámicos que participan de fuerzas llamadas, en términos generales, fuerzas irracionales. Ambos aspectos son merecedores de una iluminación intelectual, ya que ambos presentan igual importancia para la existencia social. Con ellos entramos en lo que, en sentido amplio, se suele hoy llamar "Sociología del conocimiento", aunque otra disciplina, igualmente de nuestros días, se abre camino en el campo de estas preocupaciones: la Sociología de la situación. Antes de penetrar en el análisis de la mentalidad utópica, y de las relaciones existentes entre Ideología y Utopía, Mannheim nos ofrece una serie de reflexiones en torno a lo que, en la comprensión actual de los fenómenos en cuestión, podríamos llamar nueva fundamentación ontológica de la Utopía y la Ideología. A ello le obliga la convicción liminar de que "más allá de la abundancia y multiplicidad de detalles de los cuales emerge la marcha ordinaria de los hechos históricos, existen verdades definitivas y permanentes que trascienden la historia y a las cuales todo detalle histórico les es extraño. Por consiguiente, se piensa que existe una fuente de historia intuitiva e inspirada, que la historia real refleja sólo de un modo imperfecto". Claro está que, preocupado por hallar una comprensión total del fenómeno histórico, en cuanto unidad y significación, el sociólogo alemán reconoce que "una verdadera comprensión de la historia no puede venir de una perspectiva que desprecia la importancia de la realidad histórica". El problema que se plantea hoy el nuevo "acento ontológico" con que se abordan los problemas, consiste en la posibilidad de distinguir una "falsa conciencia" capaz de frenar la comprensión de una nueva realidad.

¿Cuál es la actitud íntima de las ideologías y la utopías, sobre todo las contemporáneas, en cuanto fenómenos vigentes y operantes en el plano de la realidad, ante una revelación de las significaciones reales en el plano histórico? ¿En qué medida obstaculizan ellas, o, al contrario, en qué medida pudieran facilitar la no ocultación de estas significaciones? ¿Participan ellas de las esencias nobles de la "Aletheia", o son fenómenos inferiores del espíritu, destinados a ocultar la verdad y camuflar las situaciones? ¿Son simplemente manifestaciones de una "conciencia falsa", deformaciones utópicas o ideológicas, que frenan la investigación de la realidad? Todas estas preguntas nos llegan en tropel, ante la presencia de la utopía y la mentalidad utópica, en nuestro régimen existencial.

Mannheim distingue entre el espíritu utópico y el espíritu ideológico, mejor dicho, entre utopía e ideología, entendidas como actitudes básicas de tipo intelectual ante la realidad histórica. En toda época histórica la mente concibe y adopta actitudes y formula ideas que superan el orden existente, el plano real de la existencia del hombre. Para que estas actitudes e ideas superadoras tomen forma de Utopías, no basta su desacuerdo con la realidad existente. Es preciso que ellas contengan a la vez la tendencia de "romper los lazos del orden existente". Un ejemplo edificante se encuentra en la sociedad medieval. "Mientras el orden medieval, organizado feudal y clericalmente, pudo colocar su paraíso fuera de la sociedad, en la esfera de otro mundo que trascendía la historia y embotaba su carácter revolucionario, la idea de paraíso era un elemento integrante de la sociedad medieval. Sólo cuando determinados grupos sociales

encarnaron estas quimeras en su conducta real e intentaron realizarlas, estas ideologías se convirtieron en utópicas." Dentro de lo que últimamente se suele llamar "sociología de la situación", el fijar los límites de la Utopía y la mentalidad utópica adquiere gran importancia. Mannheim discrimina, en los límites de esta "Sociología de la situación", entre las ideas "situacionalmente trascendentes" o "irreales" (situationally trascendent or unreal), dos categorías. En primer lugar, las ideas "adecuadas" o "situacionalmente congruentes", por lo demás escasas, ya que "sólo un estado de espíritu plenamente clarificado desde el punto de vista sociológico opera con ideas y motivos situacionalmente congruentes". En segundo lugar, las ideas o categorías principales de ideas que "superan la situación", a saber las *Ideologías* y *Utopías*. Las ideologías son ideas "situacionalmente trascendentes, que no logran jamás *de facto*, realizar su contenido".

Sin aceptar, ahora y aquí, el plano en que Mannheim fija su distancia entre Ideología y Utopía, sus aciertos son discutibles en lo que se refiere a la definición de los elementos que integran la mentalidad utópica. En efecto, la Utopía se confunde hasta cierto punto con la Ideología. Pero esta identidad desaparece a medida y desde el momento en que las ideas "situacionalmente trascendentes", logran, "por una actividad contraria", transformar la realidad histórica existente en otra más concorde con sus propias concepciones. Las utopías son realizables e irrealizables sólo desde un punto de vista relativo. En efecto, las ideas que integran una utopía parecen irrealizables sólo "desde el punto de vista de un orden social dado y existente". En realidad, sólo desde este punto de vista determinado ellas pueden ser consideradas utópicas. Por otra parte, Manheim conserva la distinción entre una mentalidad utópica absoluta y

una mentalidad utópica relativa y en su acepción de la Utopía se basa no en la "realidad en sí", sino en la realidad dinámica, históricamente concreta y socialmente determinada, estableciendo un nexo dialéctico entre utopía y orden existente. "Cada época consiente el nacimiento de estas ideas y valores en los cuales se hallan contenidas, en forma condensada, las tendencias, no realizadas y no cumplidas, que representan las necesidades de cada época. Estos elementos intelectuales devienen entonces el material explosivo que romperá los límites del orden existente, dándole la libertad de desarrollarse en el sentido del propio orden de existencia."

Pero esta manera de ver en la utopía algo más que un elemento contrastante de la Historia, como suele verlo el historicismo, un elemento revelador de las estructuras y situaciones históricas, no explica el valor de la utopía racional, que tanta importancia tiene, como vimos, en la obra de Thomas Hobbes. Las estructuras de la realidad histórica permanecen ocultas si no interviene el poder revelador de estas construcciones intelectuales *. Existe, por lo tanto, una relación inextricable entre la Utopía y la perspectiva histórica que la determina. Con ello, Mannheim, siguiendo el método adoptado por Max Weber, llega igualmente a demostrar la función reveladora de los *tipos ideales,* en el proceso de la comprehensión de las estructuras y situaciones históricas. Cuando procedemos al análisis de los tipos ideales, de mentalidad utópica, en sus diferenciaciones histórico-sociales, escribe Mannheim, no los proponemos como construcciones epistemológicas o metafísicas. Estas construcciones, tales los "tipos ideales" de Max Weber, sirven simplemente para dominar las situaciones complejas del pasado y el presente. En nuestro caso, ellas están

* En este sentido, Mannheim cita una frase célebre de Lamartine: "Les Utopies ne sont souvent que des vérités prématurées".

destinadas no sólo a la inteligencia de hechos psicológicos, sino también a la comprehensión, en toda su *pureza,* de las estructuras que históricamente se desarrollan y actúan en ellas.

UNA NUEVA MENTALIDAD UTOPICA

El siglo XVIII es el forjador típico de una nueva mentalidad utópica. En esta época, la mentalidad utópica se enriquece con una serie de nuevos mitos y tipos ideales. Sus horizontes se ensanchan, al mismo tiempo que entre mitos literarios típicamente utópicos, como el mito del buen salvaje y los mitos revolucionarios de nuevo cuño, se establece una especie de comunión subterránea, basada en profundas afinidades instintivas. Entre el buen salvaje rousseauniano y el "Contrato Social", entre el troglodita de Montesquieu y el "Espíritu de las leyes", esta comunión existe. Al mismo tiempo, mentalidades utópicas antagónicas, de diverso signo, nacen conjuntamente productos de una misma situación histórica, convergentes en un mismo plano de la realidad, proyectadas en un idéntico plano de evasiones trascendentales. Mentalidad liberal-humanitarista, de tipo revolucionario, mentalidad conservadora de signo contrarrevolucionario, son formas coexistentes de Utopía, al mismo tiempo que coexistentes, antagónicas y contaminadas unas con otras, son las formas políticas que las configuran o las llevan al plano de la existencia social.

Es curioso observar cómo una historia de las doctrinas políticas y sociales desde la Revolución francesa hasta hoy, tiene que ser, necesariamente, en su mayor parte, una historia de las construcciones utópicas. "La Utopía reina cual dueño absoluto, a fines del siglo XVIII y principios del XIX", escribe Duveau. Trabajos

de incontestable mérito como el de Maxime Leroy, en Francia, nos ofrecen, en este sentido, ciertamente sin proponérselo, una abundante demostración. Decíamos poco antes que entre la mentalidad utópica y la mentalidad revolucionaria que surge a fines del siglo XVIII, existe una relación íntima. La filosofía misma de la Revolución francesa se basa en la exaltación de las fuerzas irracionales, fuerzas que inspiran muchas de sus construcciones utópicas. Sus adversarios, tales De Maistre o Burke, la atacan precisamente por su carácter irracional y utópico, pero también ellos participan de una mentalidad utópica: la mentalidad utópica conservadora. Rousseau, cuyas ideas las encontramos siempre en los orígenes de la mentalidad utópica contemporánea, con su doctrina del hombre natural, representa el impulso primero de la moderna Utopía. "Las consecuencias revolucionarias de este punto de vista son claras. El hombre que ha adquirido una tal conciencia de sí mismo, de su valor en cuanto hombre, independientemente de todo lazo con la sociedad, no puede sino negar el orden social actual y oponérsele. Y lo que él opone a la sociedad no es pura abstracción. El ha hecho prueba en sí mismo de lo que es ser hombre. Se ha representado todos los perfiles del hombre natural, tal como era antes de toda sociedad. Y puesto que así es, el valor esencial del hombre no puede ser determinado por la sociedad... El hombre, tal como lo ha hecho la Naturaleza, debe permanecer como primer dato, y la misión consistirá en construir una nueva sociedad, partiendo del valor absoluto que hay que atribuir al hombre como tal" *. En esta mentalidad primera se inspirará el liberalismo humanitario, el social comunismo y el

* Cfr. Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France*, París, Gallimard, 1950, vol. 2. *De Babeuf à Proudhon*, 547 p. Bernard Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, París, Gallimard, 1956, pp. 200-201.

anarquismo, en sus construcciones utópicas y en su mentalidad utópica.

Durante todo este largo período, la mentalidad utópica se halla en permanente movimiento. Las utopías conviven, se transforman, se adaptan a las situaciones históricas, se combaten con furia creciente, y aparecen "como partes de una constelación constantemente en movimiento" (Mannheim). Su carácter de Utopías con fondo esencialmente social les impone este peculiar dinamismo. Nos hallamos ante un auténtico fenómeno de "historicidad" de la Utopía.

Los fundamentos ontológicos de la Utopía en este largo período no están basados sólo en ideas irracionales. Ideas racionales, como la idea del progreso de Condorcet, construcciones racionales, como la de De Maistre en torno al Estado y la Sociedad, toda la construcción anti-idealista, rabiosamente realista, materialista de Marx, se nutren de igual modo de una mentalidad utópica. Unos a otros se acusan de "utópicos". Mayor es el fanatismo que ponen en sus acusaciones, más utópico es el espíritu que le anima a cada uno. Es enorme la literatura "antiutópica" de los utopistas sociales contemporáneos, en polémica unos con otros en el nombre de una teoría de la realidad.

BABEUF, UTOPISTA REVOLUCIONARIO

La primera Utopía social de nuevo cuño, en su sentido típico, surge en plena Revolución francesa. Su protagonista se hizo famoso, ya que anticipa toda una serie de transformaciones revolucionarias que han conmovido nuestro mundo, es inmolado por sus ideas utópicas, por las cuales sufre como algunos de sus gloriosos antecesores, tales Platón, Campanella o Tomás Morus. Nos referimos a Gracús Babeuf, precursor de la Utopía

contemporánea comunista. Las ideas y las aventuras de Babeuf, se hallan en cierto modo al origen de las ideas y las experiencias utópicas del socialismo y el comunismo. "Aceptamos su patrocinio", diría un siglo más tarde Jules Guesde. Jaurés lo llama "notre grand et bon Babeuf" y Marx lo considera el padre de "la idea del nuevo estado de las cosas". Las ideas de Babeuf se inspiran en utopistas típicos como Mably o Morelly, autor de un "Código de la naturaleza", o en ideas utópicas como las de Rousseau y Robespierre. La primera idea de Babeuf parte de un principio: "Hay que terminar la Revolución." Ella, en realidad, es sólo el preludio de una revolución más grande, la "última". Sociológicamente, la Utopía de Babeuf hace un descubrimiento: el del proletariado contemporáneo y se percata en cierto modo de su papel en la Historia. Antes de Babeuf, como observa Maxime Leroy, un utopista famoso, Bernard de Manderville se había percatado, no se sabe si irónica o seriamente, del papel histórico del proletariado moderno. En su Utopía, *La fábula de las Abejas,* Manderville propugnaba: "Es preciso que, en una nación, haya un gran número de esta especie (pobres). Leyes sabias deben, por tanto, cultivar y mantener personas de esta especie con todo género imaginable de cuidados" *. Esta idea, del proletariado activo, se halla a la base de todas las Utopías posteriores a Babeuf.

También en las anteriores Utopías del siglo XVIII, sobre todo las de Mably y Morelly, busca Babeuf otra de sus ideas básicas:

* La Utopía literaria del siglo XVIII, especialmente la de Manderville, no cree en la bondad natural del hombre, propugnada por la Utopía social. No creen en ella ni Swift, ni Manderville, "irritado por los moralistas que no pretendían hallar en el corazón humano más que generosidad, buena voluntad y altruismo" (cfr. Paul Hazard, *La Cryse de la conscience européenne,* París, Boivin ed., 1935, p. 302).

la de la igualdad social absoluta, en una sociedad de tipo comunista, como la que propugna el mismo Babeuf. En esta nueva sociedad, la propiedad es abolida. El texto de la Utopía de Babeuf, se halla en sus escritos y sobre todo en el "Manifeste des Egaux", que abre camino a tantos otros "Manifiestos" utópicos que pululan en el siglo XIX. La sociedad futura será basada en la igualdad, "primer voto de la naturaleza, primera necesidad del hombre". Se propugna la creación de almacenes públicos y de los talleres de trabajo. "Ningún ocioso en la sociedad futura", que será una sociedad del trabajo. Rechaza, sin embargo, "ante litteram", el "stakhanovismo", al considerar al que trabaja más que los demás como "conspirador contra la sociedad porque rompe su equilibrio destruyendo la preciosa igualdad". Esta nueva sociedad, a la cual Babeuf quiere instaurar por la conjura y la violencia, hecho que le llevará a la guillotina después de la caída de Robespierre, no conocerá gobernantes y gobernados.

SAINT-SIMON, EL GRAN PRECURSOR

La Utopía de Babeuf prelude, sin duda, a todas las Utopías de los siglos XIX y XX. Muchas de sus ideas las encontraremos en estas Utopías. Entre ellas destaca la "doctrina" famosa de Henri de Saint Simon que abre la Utopía social de nuestro tiempo. La personalidad y la obra de Saint-Simon son verdaderamente singulares. Pocas veces un hombre de genio ha logrado contener en sus ideas y en su acción tantas anticipaciones. Con Saint-Simon, la Utopía se nos presenta en lo que tenía ella de más noble. En el poder de captar las tendencias íntimas de una realidad histórica en marcha y, a través de ellas, de sus significaciones, vislumbrar los perfiles reales de un mundo futuro. Personalidad de una extraordinaria riqueza y complejidad, colocada en una dramática

época de transición y de crisis, Saint-Simon inicia sus grandes experiencias intelectuales y humanas en 1779, a la edad de diecinueve años, en América, en plena efervescencia revolucionaria. Desde este momento, su espíritu clarividente se da cuenta de que en el mundo se abre "una nueva era política", que la Revolución americana "debía necesariamente determinar un progreso importante en la civilización general y que a poco tiempo provocaría grandes cambios en el orden social que existía entonces en Europa". Enriquecido en especulaciones inmobiliarias durante la Revolución, arruinado durante el Imperio, la obra más importante la escribe entre el 1814 y el 1825, cuando muere. Sus libros más importantes, que abren la nueva era de las ideas sociales modernas son: *El sistema industrial* (1822), *El catecismo industrial* (1824), *Nuevo cristianismo* (1825).

Ante la Revolución francesa y sus "abstracciones" su actitud es crítica, no muy diferente en sus bases de la de De Maistre o Bonald, pese a que Saint-Simon sigue siendo un hombre del siglo XVIII, un *scientiste* (Duveau). Sin embargo, en sus principios él ve un punto de arranque y ella abre la era en la cual Saint-Simon prevé el triunfo de los principios "científicos y positivos", bajo el impulso del industrialismo. Saint-Simon tiene la plena conciencia de que vive en una edad de crisis "una de las más fuertes en que se encuentra la especie humana desde los orígenes de su existencia". Dentro de este ambiente de crisis se forja la doctrina saint-simoniana. En ella encuentra una anticipación todo el liberalismo decimonónico, el socialismo en su proteica extensión, las doctrinas económicas que van surgiendo gradualmente, el dirigismo, el capitalismo de Estado. Al ciudadano de la Revolución francesa, Saint-Simon sustituye un nuevo tipo humano, el que va a dominar la civilización industrial durante ciento cincuenta años: el productor. A éste, Saint-Simon opone el ocioso, el parásito que

tiende a desaparecer en una sociedad estructurada en el industrialismo. La política es, para él, la "ciencia de la producción". "La producción de cosas útiles es el solo fin razonable y positivo que las sociedades políticas pueden proponerse". En las agitaciones revolucionarias y las convulsiones críticas ve "como una aurora de un bello día". En la nueva sociedad el elemento fundamental serán los productores que se convertirán en clase única. Con Saint-Simon la clase trabajadora emerge de su situación miserable, y se convierte en una clase social e históricamente activa. En el nuevo Estado la tarea de gobierno será reducida a la mínima expresión, ya que el Estado será cada vez más impersonal, los industriales tomarán las riendas de la sociedad. El Estado será "una compañía de trabajadores". A la libertad política, Saint-Simon la hace objeto de sus sarcasmos, como una concepción inutilizada por la producción industrial y su poder de liberación económica.

A través de su "genio poderoso" Saint-Simon concentra, ideológicamente, "los tres fenómenos que habrían de dominar el curso del siglo XIX" (Leroy). El es el primer socialista, precursor de Marx, a pesar de que Marx reniega de su "socialismo utópico". Es el primer sociólogo, precursor de Comte. Su libro *Nuevo Cristianismo* preanuncia una nueva edad. Proudhon ve en él al precursor del "anarquismo" decimonónico. Es maestro de Louis Blanc y de su sistema "de organización del trabajo", de Fourier y su singular Utopía, de Lammenais y su cristianismo social. En el nuevo Estado, concebido por él no como una construcción utópica, sino como consecuencia utópica de unas ideas en marcha, justificadas por una realidad histórica y capaces de trascenderla, Saint-Simon ve como una especie de centro vital de una "armonía universal". En colaboración con su discípulo preferido, el famoso historiador Agustín Thierry, traza él un

sistema de sociedad europea, de un Parlamento, de un Código europeo. Todo inspirado en un espíritu y un patriotismo europeo. Saint-Simon entrevé la gran misión de Europa: "Poblar la tierra de la raza europea; convertirla en transitable y habitable como Europa..., ejercer (en el mundo) la actividad de Europa y mantenerla siempre alerta."

El magisterio de Saint-Simon es singularmente fecundo. Su Utopía no es un sistema riguroso. Sus ideas son amplias, abiertas a la perspectiva libre de un futuro libre a su vez de dogmas prefijados. Sin embargo, su influencia puede ser comparada sólo a un sistema tan riguroso dogmáticamente como el comunismo, donde la Utopía se convierte en realidad mediante violentos martillazos de la Historia. Para hacerse una idea de la importancia de la doctrina saint-simoniana en la Francia del siglo XIX, basta con señalar la influencia de Saint-Simon y los saint-simonianos no sólo en las ideologías del siglo pasado, sino en las conquistas industriales y económicas de esta interesante época. Maxime Leroy nos relata la presencia de saint-simonianos en la sociedad francesa de todo el siglo XIX. Es como una permanente justificación del eterno dilema dialéctico, Utopía-Realidad, que en las grandes etapas de la humanidad ha mantenido en movimiento los cimientos de la organización social. "La influencia de los saint-simonianos, escribe Leroy, ha sido inmensa. Ellos se han hallado en la vanguardia de casi todas las grandes obras que han ilustrado el siglo XIX. A ellos les encontramos, por ejemplo, al origen del ferrocarril. Historiadores y filósofos, al mismo tiempo que ingenieros". Thiers se opone a la creación del ferrocarril, cuyo porvenir entrevén Lamartine y Stendhal. Saint-simonianos abren el Canal de Suez y de Panamá; crean los grandes trusts económicos e industriales de Francia; se encuentran a la cabeza, igualmente, de empresas liberales, colectivistas, socialistas. Te-

nía razón Sainte-Beuve al decir: "En efecto, nadie de los que hayan pasado por el saint-simonismo o lo haya tocado de cerca ha pasado impunemente".

Las ideas y construcciones sociales del siglo XIX tienen un innegable fondo de Utopía. En términos de Utopía se expresan no sólo doctrinas como el falansterismo de Fourier, el anarquismo de Proudhon, el comunismo de Cabet o de Robert Owen, sino incluso sistemas "racionales", como el materialismo dialéctico, los "sistemas socialistas", o el comunismo traducido políticamente en un gran hecho revolucionario y creador de un nuevo tipo de sociedad y de Estado totalitario.

LAS UTOPIAS INGENUAS. FOURIER, OWEN, CABET

En la tipología de las construcciones utópicas se colocan la obra de Fourier, Cabet y Owen, que realizan igualmente experiencias utópicas famosas. Literariamente, sus Utopías son ilegibles, exasperantes. A ellas se refiere Emil Cioran en sus sugestivas páginas sobre la Utopía *: "Concebir una verdadera utopía, perfilar, con convicción, el cuadro de la sociedad ideal, para ello se precisa una cierta dosis de ingenuidad, a saber, de bobería, que, demasiado aparente, acaba por exasperar al lector. Las solas Utopías legibles son las falsas, las que, escritas por juego, diversión o misantropía, prefiguran o evocan los *Viajes de Gulliver,* Biblia del hombre desengañado, quintaesencia de visiones no quiméricas, utopía *sin esperanza*. Por sus sarcasmos, Swift ha desentontecido un género, hasta el punto de aniquilar-

* Emil Cioran, *Essai sur l'Utopie,* "Nouvelle Revue Française", París, 1 Juillet 1958, p. 62. Cfr. luego del mismo autor "Histoire et Utopie" (Gallimard, París, 1960).

lo". Refiriéndose a las Utopías de Cabet y Fourier, el autor del *Précis de decomposition,* agrega: "Tales elucubraciones dan prueba de debilidad mental y de mal gusto. Sin embargo, Cabet ha tenido, materialmente, una visión justa, se ha equivocado sólo en lo esencial. Nada instruido en cuanto al intervalo que separa *ser* y *producir* (no existiremos, en el sentido pleno de la palabra, más que fuera de lo que hacemos, allende nuestros actos), él no podía discernir la fatalidad que implica cualquier forma de trabajo, artesanal, industrial u otro. La cosa que más choca en las historias utópicas es la ausencia de *flair,* de instinto psicológico. Sus personajes son autómatas, ficciones o símbolos, ninguno es verdadero, ninguno supera su condición de fantoche, la idea perdida en medio de un universo, sin puntos de mira. Los niños incluso devienen irreconocibles. En el "Estado societario" de Fourier son tan puros que ignoran hasta la tentación de robar, de "coger una manzana de un árbol". ¿Para qué sirve forjar una sociedad de marionetas? Recomiendo la descripción del Falansterio como el más eficaz de los vomitivos".

No está muy lejos de la realidad esta descripción de la Utopía social contemporánea, en cuanto construcción perfilada con seriedad. Pero aspectos más íntimos existen en ella. Existe, entre otras, como una anticipación apasionada, alucinante a veces, de un tiempo propenso a la Utopía, como el nuestro. Las cualidades "estéticas" del género se degradan en Fourier, Owen o Cabet, precisamente porque la actitud utópica que adoptan ellos la adoptan en serio. Hasta Samuel Butler y Aldous Huxley, la Utopía anti-utópica elevada a las cimas literarias gloriosas por Swift, no volvería a florecer. Pero lo indudable es que el siglo XIX nace en un clima utópico. De este ambiente utópico no se liberan ni siquiera espíritus universales como Goethe. Sueña con un reino utópico Faust mismo, y en un ambiente utó-

pico clásico tienen lugar los *Años de Viaje* y *Años de aprendizaje*, de Wilhelm Meister.

Es indudable que los *Paralelogramos* y la *Nueva Armonía* y los "almacenes londinenses" del inglés Robert Owen, los "falansterios", "la matemática de las pasiones", las teorías maltusianas y el neo-newtonismo social de Fourier, la "Icaria" y la república de Naovoo, de Cabet, son construcciones aburridas, insoportables literariamente. Pero no es menos cierto que ellas expresan una tensión "histórica", una necesidad de transcenderse, típica del nacimiento del industrialismo, preludio de una sociedad tecnocrática, ya anticipada por Saint-Simon y su teoría de los productores.

Robert Owen encarna la primera Utopía social humanitarista. Su Utopía ya capta el Drama del maquinismo y la gran industria, creadores de una nueva forma de esclavitud. Es una Utopía anti-capitalista, que implica odio al dinero, retorno al trueque, instauración de un sistema asociativo y cooperativo, creación de un nuevo ambiente social centrado en la idea de los "paralelogramos". Las ideas "anticipadoras" de Owen y Fourier habían sido ya anticipadas en el siglo anterior por un escritor y personaje singular, maestro de Fourier y de Baudelaire, de Stendhal y de Gerard de Nerval resucitado gloriosamente ahora por la crítica francesa, al lado de Sade y Choderlos de Laclos: Restif de la Bretonne *. En efecto, Restif fue una de las personalidades más curiosas, y acaso más auténticas, del siglo XVIII. Aparte los sugestivos problemas literarios que plantea su obra, cosa que determina a Valéry a afirmar: "Je mets Restif fort au-dessus de Rousseau", sus anticipaciones utópicas son indudables,

* Cfr. Marc Chadourne, *Restif de la Bretonne ou le siècle prophétique* (París, Hachette, 1958).

dignas de colocarse al lado del *Viaje a la luna* de Cyrano de Bergerac, y de la obra de Wells, de Julio Verne o de Aldous Huxley. Su "descubrimiento austral", sus *Megapatagones* y *Póstumas* ofrecen proféticas anticipaciones como la de los hombres-voladores y sus flotas aéreas, que trazan "en el espacio inmenso de los tiempos futuros, un surco de espanto", del átomo, del Sputnik y la teoría microbiana. Restif vive en una especie de trance utópico, con una intensidad, una autenticidad pocas veces igualadas.

Esta autenticidad no la encontramos en su discípulo Fourier, uno de los utopistas más famosos del siglo XIX. Carlos Fourier es un agitado incapaz de transfiguración alguna. Sus absurdos utópicos, sus complejas construcciones artificiales, no poseen originalidad alguna. Su Utopía ofrece, acaso, como mérito, en una época incontaminada aún por el psicologismo, el hecho de que está fundada sobre una teoría de los instintos, las pasiones, que Fourier, pretende estudiar "matemáticamente". Es una Utopía basada en un edonismo a ultranza, que pretende aplicar a las pasiones humanas la ley de Newton sobre la atracción universal. Construyendo la "teoría de la armonía universal", Fourier se vanagloría de haber puesto fin "a veinte siglos de imbecilidad universal política" y de ofrecer a las "generaciones presentes y futuras" la "iniciativa de su inmensa felicidad". Una felicidad material que prometerán, con la misma fe mesiánica Marx y el comunismo, encarnizados adversarios de Fourier. Sus teorías comunitarias, sus ideas en torno a la vida sexual, sus evasiones oníricas anticipan, sin el menor talento, las novelas utópicas de Huxley, con la agravante de que el pobre Fourier las formula muy seriamente.

Cabet escribe su *Viaje a Icaria* en 1842. Se inspira en la *Utopía* de Morus y en el *Telémaco* de Fenelón y en las ideas de

Réstif de la Bretonne. Su sistema utópico es comunista, inspirado en el "régimen igualitario donde todo estaría en común: instrumentos de trabajo, vida, y donde la necesidad, no el tiempo de trabajo, debería fijar la distribución de los productos, no como bienes de posesión duradera, sino como objetos de consumo. Se reconoce la influencia de Babeuf y de Owen" (Leroy). Hay menos aberraciones, más "rigor" utopista, más "seriedad" aun que en Fourier. Se quiere sustituir a la historia, "la razón utilitaria y geométrica" (Ruyer). "Cabet, escribe Duveau, se nutre de Platón, Morus y Campanella."

Es curioso que estas Utopías "típicas" del período más revolucionario del siglo pasado, más conmovido por convulsiones sociales, son las que menos responden a una mentalidad utópica. Esta se hace más patente en las ideologías aparentemente anti-utópicas, tales el liberalismo humanitarista, la ideología conservadora, el socialismo marxista o el cristianismo social, en el comunismo y las múltiples formas de anarquismo. Por otra parte, la estructura de la nueva Utopía social se nos revela de una manera más relevante, más sugestiva, de mayor contenido y significación, en el análisis de esta mentalidad utópica, que de la descripción limitada en sus perspectivas, de unas construcciones utópicas típicas.

LA NUEVA UTOPIA SOCIAL

Hay más elementos, para captar la estructura misma de la Utopía, como reveladora a su vez de estructuras históricas de la época moderna en la obra de De Maistre y la doctrina de la contrarrevolución, representando la mentalidad utópica conservadora, en el liberalismo utópico, el social-comunismo, el anarco-nihilismo de un Kropotkin, Proudhon, Landauer o Bakunin,

en la teoría del Estado comunista de Lenin, en el mito de la huelga general de Sorel, que en todas aquellas construcciones utópicas de mediados del siglo pasado. Está en lo cierto Mannheim al negarse a limitar la definición de Utopía al concepto técnico y a la descripción de las obras "que han prestado su nombre de la Utopía de Thomas Morus". El siglo XIX es el siglo de la gran Utopía social entre otras cosas, porque en su curso aparecen mentalidades utópicas dinámicas y antagónicas, diferenciadas, convertidas objetivamente en anti-Utopías y contra-Utopías. Es posible, afirma Mannheim, "hablar de una coexistencia de diferentes formas de utopía". Por otra parte, en nuestra época sobre todo, "las clases sociales no se tornan eficientes en la transformación de la realidad histórica, antes de que sus aspiraciones se encarnen en Utopías apropiadas a una situación a su vez en curso de transformación". Es ésta una característica de base de la Utopía social que nace a partir de la Revolución francesa. Ella está presente como relevante estímulo, como catalizador de estructuras históricas en las más importantes acciones revolucionarias de los últimos ciento cincuenta años. La mentalidad utópica, estructurada socialmente, se transforma ahora al igual que los cambios que se operan en la mentalidad social. Entre el plano de la existencia histórica y el plano de la mentalidad utópica existe una compenetración más viva, más auténtica. Ambas implican estructuras concretas. Al lado de este análisis, aquellas "taras profundas de la Utopía social" largamente comentadas por Ruyer, desaparecen en buena parte, ya que se reduce al mínimo su carácter "fixista", su excesivo "normativismo".

Una nota social dinámica se puede sorprender incluso en un tipo de mentalidad utópica de cara al pasado, como la mentalidad utópica conservadora. Gracias a una mentalidad antagónica

coexistente, la liberal, la mentalidad conservadora adquiere un carácter utópico. Una vez más nos hallamos ante el fenómeno de las contaminaciones en el plano de las ideas sociales. En efecto, "la forma conservadora de la Utopía, la noción de una idea ya contenida y expresada en la realidad no es, en último análisis, inteligible más que a la luz de sus luchas con las formas coexistentes de Utopía". En estas condiciones antagónicas, nace la obra, expresada en términos de intransigencia, profetismo y mesianismo de De Maistre, espíritu violento y dogmático *, el primigenio socialismo católico de Bonald, ambos ejerciendo a su vez un singular influjo sobre el fondo religioso del socialismo saint-simoniano; el misticismo social de Ballanche; el catolicismo social de Lammenais.

Por otra parte, el carácter social dinámico de la Utopía moderna representa aspectos concretos de innegable contenido en otro hecho peculiar de esta nueva etapa. Es lo que Martín Buber define bajo el nombre de "experimentos utópicos" **, que ilustran el socialismo utópico de mediados del siglo pasado y el cooperativismo anterior. Hemos visto que, a diferencia de las utopías anteriores, sometidas al juego libre de la especulación pura, las Utopías de Owen, Fourier y Cabet han logrado también ilustraciones prácticas. Todas ellas han fracasado, como fracasará la mayor Utopía de todos los tiempos, el comunismo, en sus espectaculares aplicaciones concretas. Buber alude igualmente a las cooperativas de consumo de William King en Inglaterra, en 1827, las cooperativas de consumo de Buchez en

* "La visión de Maistre —escribe Camus— encuentra a la de Marx, que anuncia "el fin de la disputa entre esencia y existencia, entre libertad y necesidad".

** Cfr. Martin Buber, *Paths in Utopia,* Beacon Press, Boston, 1958, pp. 58 y sigs.

Francia, a los "almacenes nacionales" de Louis Blanc, en 1848, a las aventuras de "Icaria" en América, al cartismo inglés. En todos estos experimentos, como en toda la Utopía socialista en general, existe, al menos teóricamente, el propósito de sustituir en una escala más o menos grande la sociedad al Estado. Con ello llegamos a las más importantes, acaso, entre las Utopías sociales de los tiempos modernos: las utopías social-comunistas.

ANARQUISMO Y COMUNISMO EN LA UTOPIA

Marx fue toda su vida adversario de lo que él mismo llamaba "socialismo utópico". Contra él lanzó sus sarcasmos, con más violencia acaso que contra el liberalismo utópico y el sistema capitalista. Objeto de sus ataques más encarnizados fueron el socialismo "utópico" y, por motivos idénticos, el anarquismo de Proudhon y Bakunin. En este sentido, Lenin, creador del Estado comunista, forjador del experimento "utópico" más grandioso de todos los tiempos, adoptará la misma actitud formal que Marx.

En realidad, esta violencia verbal, sostenida por un aparato dialéctico aparentemente impresionante, no hace más que encubrir una de las características peculiares de la gran Utopía social moderna: su estructura esencialmente utópica. Antes de hablar de la Utopía de Lenin, que es como una especie de culminación de la mentalidad utópica moderna, es preciso analizar lo que, en cuanto significaciones y estructuras haya de utópico en el socialismo marxista y en el anarquismo y nihilismo decimonónico. Sin ello, la Utopía comunista degradada al plano experimental en Rusia, no puede alcanzar una explicación adecuada.

Desde el punto de vista utópico, el socialismo lleva a sus

consecuencias últimas la mentalidad liberal. Los ideales de una sociedad salida del dominio de la necesidad y entrada en el de la libertad, de una sociedad basada, en un porvenir lejano, en la igualdad, son ideales del liberalismo que el socialismo adopta, declarando que su realización habrá de coincidir con la caída del capitalismo. El socialismo las adopta, mientras intenta destruir las Utopías contrarias. Esta destrucción intenta realizarla mediante una especie de mutación ontológica, fruto de la cual son las formas "hipostasiadas" del materialismo y el determinismo. Lo que logra sobre todo el socialismo, es empujar al máximo el antagonismo entre las mentalidades utópicas coexistentes. Nos hallamos ante un violento conflicto de diversas formas de la Utopía que "no llevan necesariamente a la destrucción del utopismo en sí, ya que la lucha interior no hace sino reforzar la intensidad del movimiento utópico... el pensamiento socialista que (hasta hoy) ha desenmascarado todas las Utopías de sus adversarios como ideologías, nunca se ha planteado el problema de la determinación de su propia posición" (Mannheim).

El marxismo es una Utopía por todo lo que representa como "verdad del mañana". Y como "verdad del mañana" concebía Víctor Hugo la Utopía. El profetismo, el mesianismo, el ideal de una sociedad sin clases, igualitaria e internacional, de la autodestrucción del Estado, son otros tantos elementos utópicos del marxismo. En definitiva, ¿qué es lo que Marx ataca en el socialismo "utópico"? Ataca precisamente las anticipaciones "prácticas" de su propia Utopía comunista. Los experimentos de Owen, Fourier, Louis Blanc, de Proudhon y los saint-simonianos. Marx y Engels se preocupan por hacer evolucionar el socialismo "de la Utopía a la Ciencia". Es curioso cómo tanto Marx como Engels veían en las formas comunitarias rusas de propiedad, ancestrales, un "residuo" necesario para poder cons-

truir el socialismo en Rusia. Esta, en cuanto a Marx, es una conclusión a la cual llega en sus últimos años en sus conversaciones con Vera Zasulich, ya que anteriormente Marx no creía posible el triunfo del socialismo, en una Rusia patriarcal, agraria, con formas embrionarias de industria y capitalismo. En su libro "Paths in Utopia", Martín Buber consagra un largo capítulo a Marx y comenta la actitud de Marx y Engels ante los "experimentos" utópicos de su tiempo: la Comuna de París, las formas de cooperativas y cooperativismo de los trabajadores de fines del siglo pasado y otro tipo de experiencias prácticas. Ante estos experimentos, el socialismo de Marx y Engels, el comunismo, ante las perspectivas de una Utopía social, no pierden, sin embargo, de vista un principio dogmático de naturaleza política que aparece igualmente como correctivo a priori de la Utopía: el centralismo proletario. Las formas locales de autogobierno, no son del agrado de la Utopía del socialismo "científico". Basta una lectura del *Manifiesto comunista* y de la obra de Engels, cuya influencia en la construcción utópica de Lenin configurada sobre todo en *El Estado y la Revolución,* es manifiesta, para darse cuenta que los elementos utópicos abundan en el materialismo dialéctico. Elementos sociales, las grandes líneas de una Utopía social, así como elementos psicológicos. ¿Qué otra cosa, sino Utopía se desprende de frases como ésta, que resuenan a cada paso en el "Manifiesto Comunista"?: "Una vez que, en el curso del tiempo, *las diferencias de clase hayan desaparecido y que toda la producción haya sido concentrada en manos de individuos asociados,* el poder público habrá perdido su carácter político... Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega *forzosamente* a unirse en clase, si se erige, por una revolución, en clase dirigente, suprime por la violencia las

antiguas condiciones de producción, eliminando al mismo tiempo las condiciones de existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y por ello su propia supremacía en cuanto clase, la antigua burguesía, con sus clases y sus antagonismos de clase, será sustituida por una *asociación,* donde el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos". Marx es, por temperamento, por vocación y en parte por ascendencia espiritual, tributario del espíritu utópico. Obligado, como observa Camus (*L'homme révolté*), a hablar al porvenir, a saber en abstracto, en él se mezcla "el método crítico más riguroso, y el mesianismo utópico más contestable. Desgraciadamente, el método crítico que, por definición, hubiera debido atenerse a la realidad, se ha hallado cada vez más separado de los hechos en la medida en que quiso permanecer fiel a la profecía. Se ha creído, y esto constituye ya un indicio, que se hubiera quitado al mesianismo lo que se concedería a la verdad". En Marx, "un mesianismo de origen cristiano y burgués, a la vez que histórico y científico, ha influido en el mesianismo revolucionario, salido de la ideología alemana y las insurrecciones francesas". ¿Además, qué es, sino Utopía, la idea de Marx en torno a una nueva edad de oro de la humanidad? El hecho de que la coloca al término de la Historia y no en sus comienzos, que la acompaña de un ambiente escatológico, que pone el acento sobre la idea de catástrofe, no hace sino fortalecer el ambiente utópico en el cual su espíritu se mueve. "Luchamos por las puertas del cielo", gritará más tarde Karl Liebknecht. En esta visión última paradisíaca, en la Parusía marxista, Marx, descubridor de la economía, del Estado y del poder moderno, sacrifica Estado, Economía, poder e incluso historia, en una Utopía que recuerda la escatología judaica o el milenarismo medieval.

La gran Utopía social no puede ser comprendida en su esencia, si no se interpreta el papel que en su estructura está desempeñando una manifestación peculiar de la espiritualidad de la última centuria. Nos referimos al anarquismo. Proudhon y Landauer nos ofrecen la posibilidad de entender con mayor penetración la mentalidad utópica del siglo pasado. El anarquismo y el nihilismo ruso son indispensables para captar lo que haya de más recóndito en la psicología de Lenin y en el utopismo de su revolución social.

Proudhon, "poderoso animador de ideas, más fuerte y profundo que claro y eficaz, espíritu siempre en movimiento" *, es una de las figuras más aisladas y más incomprendidas del siglo pasado. Este rebelde permanente, enemigo de las contradicciones a las cuales el liberalismo había llevado la sociedad de su tiempo, caracteriza de esta forma al socialismo: "El socialismo no es nada, nunca ha sido nada, nunca será nada". Proudhon vive bajo la obsesión de la idea de igualdad. La ve y la proclama por todas partes. La deduce de la historia, de los hechos, de la naturaleza humana. "La igualdad o la muerte: ésta es la ley de la Revolución". La noción de capacidad le repugna precisamente por constituir un impacto peligroso en la idea de igualdad: "Perseguiremos el privilegio hasta su destrucción". Sin embargo, Proudhon no niega la sociedad, sino que "pretende equilibrar lo social y lo individual o, en otro estilo, tradición y revolución, economía y socialismo, historia y utopía, instinto y filosofía"

* Jean-Jacques Chevalier, *Les grandes oeuvres politiques*, cit. página 256.

(Leroy). Adversario del socialismo, es igualmente adversario del liberalismo, adopta una actitud crítica ante la Revolución francesa y al fourierismo lo considera una "mixtificación", al saint-simonismo una "mascarada". Su fórmula política la define él mismo anarquía (anarquía positiva), su Utopía la propugna mediante una gigantesca organización del crédito gratuito y del mutualismo. El Estado desaparecerá absorbido en la economía política. "La abolición de la explotación del hombre por el hombre y la abolición del gobierno del hombre por el hombre son una sola e idéntica cosa".

Sociedad igualitaria, desaparición del Estado, desaparición de las clases. Las revoluciones sociales de más de un siglo se basan en estos elementos utópicos. En ellos se inspiran las varias formas de socialismo, incluso el científico y la "anarquía positiva" de Proudhon, que sirve como una especie de puente entre el socialismo y el anarquismo utópico decimonónico. Una figura central, en este último sentido, es Landauer, autor de una famosa obra titulada *Die Revolution* (1907), obra en la cual se pueden encontrar ideas en extremo sugestivas para comprender la esencia de nuestra gran Utopía social. Landauer es un anarquista típico y sus ideas son, desde este punto de vista, más interesantes que las de Kropotkin y Bakunin. Para él, "todo orden existente" aparece como "un todo indiferenciado" y no concede "valor más que a la revolución y la Utopía", viendo en la "topía" (el orden existente actual) "el mal en sí" (Mannheim). La visión dinámica del mundo social adquiere, así, un carácter utópico y todo "acontecimiento histórico es una liberación siempre renovada de una "topía" por una Utopía que nace. Una vida verdadera existe sólo en la Utopía y la revolución, el orden institucional, no es nunca otra cosa que el residuo dejado por la marea de las Utopías y las Revoluciones". Al Estado hay que

destruirlo, estableciendo otro tipo de relaciones y conductas humanas. A este nuevo tipo de relaciones, Landauer las llama *pueblo*. Una sociedad, fuera del Estado y sin el Estado. Una forma superior de cultura es alcanzada cuando varias estructuras sociales, exclusivas en sí e independientes, se colman de un espíritu de unidad y realizan una "sociedad de las sociedades".

El comunismo ruso representa la culminación de la Utopía social. Esta Utopía se halla formulada con rigor dogmático en *El Estado y la Revolución* de Lenin y se convierte en un experimento primero en el Estado soviético. Ella es, por una parte, tributaria al utopismo socialista de Marx y Engels, al cual, en buena parte, la doctrina de Lenin le es, incontestablemente, fiel. Pero la influencia de todo lo que haya de utópico en el anarquismo, sobre todo en el ruso, es igualmente muy importante. Nación joven, la Rusia del siglo pasado saca sus energías, como observaba Pisarev, teórico del nihilismo ruso, de las inmensas reservas de su fanatismo. Sin la inteligencia adecuada de estas energías, la Revolución rusa y la Utopía comunista serían incomprensibles. Berdiaev establece con profusión argumental, en las ideas del populismo y el anarquismo, los orígenes del comunismo ruso *. La ideología rusa en el siglo pasado inicia, con Bielinski, una aventura verdaderamente utópica de la inteligencia. Se pone en búsqueda de una "concepción universal del mundo a través de la cual se puede contestar a todas las cuestiones, que concilie la razón teórica, con la razón práctica". La verdad integral. En este ambiente y con este estímulo nace el populismo, el socialismo y el nihilismo ruso. Sobre todo este último, rasgo esencial del pueblo ruso. "Todos somos nihilistas", diría Dos-

* Cfr. Nicolás Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*. (París, Gallimard, 1951.)

toievski. Un nihilismo que adopta como expresión intelectual el materialismo y considera el espíritu como una tentación demoníaca. El se une a la ascesis y a una visión terrenal paradisíaca en el porvenir. Sus padres son Dobroliubov, Tchernishevski, autor de una célebre novela utópica, "¿Qué hacer?", catecismo del nihilismo y de la "inteligentsia" revolucionaria rusa, precursor auténtico del comunismo, y Pisarev. Al lado del nihilismo surge como actitud social típica el anarquismo ruso. Netchaev, autor de un "Catecismo revolucionario", forja un tipo absoluto de revolucionario profesional, dominado por una sola pasión: la revolución. En nombre de esta pasión única, todo es justificable: la violencia, la delación, el crimen. Es un ambiente que hallaremos transfigurado en *Los demonios*, de Dostoievski. Además, se trata de un documento que anticipa la concepción bolchevique de un partido centralizado hasta el límite extremo y de la organización revolucionaria mediante células férreamente disciplinadas. El revolucionario vive en un mundo social con un solo fin: destruirlo. Berdiaev sorprenderá este tipo en los primeros revolucionarios bolcheviques. En cuanto a Bakunin, padre del anarquismo ruso, es primero amigo de Marx, al cual, sin embargo, acusa más tarde de pangermanista y etatista. Hay en Bakunin un mesianismo revolucionario ruso que anticipa el comunismo. "La pasión destructora, afirma, es una pasión creadora". Odia al Estado y propugna su destrucción. "El Estado más pequeño y más inofensivo es un criminal hasta en sus sueños". Espera "un mundo nuevo, sin leyes; por consiguiente, libre". Sueña, antes del comunismo, con un imperio eslavo, con una Rusia liberada, para el pueblo, por "un fuerte poder dictatorial". Al anarquismo individualista de Marx Stirner, opone un anarquismo comunista y colectivista. Por lo menos en su fase de destrucción, el comunismo se inspira directamente en Bakunin.

Contemporáneo y adversario de Bakunin, Tkatchev, teórico de la revolución, es el verdadero precursor de Lenin. El pone de manifiesto el socialismo esencial del pueblo ruso y funda la idea de la revolución sobre una élite profesional, propugna la idea de la conquista violenta del poder sin esperar que el capitalismo se consuma, como sostenía Marx. Al contrario de Bakunin, "cuyo dionisismo anárquico" no comprendía, no persigue la destrucción del Estado, sino, como harán los bolcheviques, la transformación de las instituciones reaccionarias en instituciones revolucionarias. Marx y Engels, afirma Berdiaev, fueron mucho menos precursores de Lenin que Tkatchev. "Ni Marx, ni Engels, comprendieron el proceso particular que debía adoptar la revolución rusa; ambos fueron *mencheviques*, cualquiera que sea el esfuerzo de los bolcheviques para disimularlo".

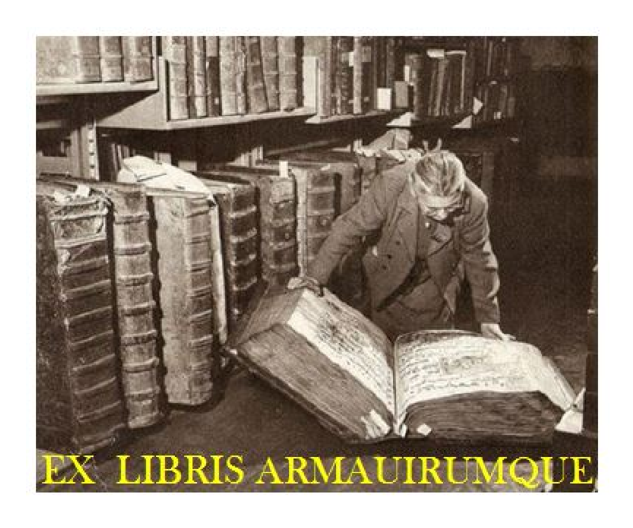
En efecto, Lenin "coloca el acento sobre el carácter particularmente nacional y original de la revolución rusa". Sin embargo, tanto lo que hereda de Marx y Engels como lo que perpetúa de los anarquistas, nihilistas y populistas rusos, contiene un inmenso patrimonio de Utopía. Además, hay un carácter utópico inédito que le pertenece como creación propia. Lenin es un teórico de la revolución. Como tal, su sistema es una gran Utopía. Es un sistema riguroso, absoluto, dogmático a ultranza, que él y sus sucesores aplican con una violencia que implica un permanente terror. Teórico y táctico absoluto de la revolución, según un plan y una organización rigurosa, conquista el poder. En todo pone un incontenible fanatismo. Fanatismo en identificar el bien con los fines de la Revolución y el mal con todo lo que le es contrario. Fanatismo en la defensa de la ortodoxia de unos principios revolucionarios. Fanatismo en perfilar una concepción total del mundo, sin grietas y sin desviaciones.

Mesianismo, profetismo, futurismo, se unen en la mentali-

dad utópica de Lenin. En sus escritos traza la imagen de la Rusia futura. La dictadura que instaura es la dictadura de una idea: la idea del proletariado, manejada por una minoría. Su obra central, *El Estado y la Revolución* (1917), es típicamente utópica. En ella elabora el plan de organizar la revolución, la conquista del poder y el Estado comunista ruso. Fija un período transitorio, oportunista, entre la conquista del poder y la realización de la sociedad comunista igualitaria. Es un período dominado, en términos realistas, por el Estado fuerte y la dictadura del proletariado, períodos del poder y el terror. Al final, de acuerdo con Marx y Engels, configura la desaparición del Estado, una visión paradisíaca de una sociedad sin clases, libre e igualitaria. Lenin, afirma Berdiaev, no creía en el hombre. Su Utopía está muy lejos de la idea de la bondad natural. Pero "creía infinitamente en la disciplina social del individuo", en su capacidad gregaria, que es una virtud propicia a los experimentos utópicos. Creía que "una organización social autoritaria podría crear un hombre nuevo, el hombre social perfecto, apto ya para prescindir de esta autoridad. Y, lo mismo que Marx, pensaba que el hombre nuevo "se fabricaría en las fábricas". He aquí dónde se manifiesta el utopismo de Lenin utopista realizador y realizado". Dos grandes resortes mueven, según Sorel, la vida social contemporánea: los mitos y las utopías, estas últimas en cuanto construcciones intelectuales. "La Utopía es un trabajo intelectual", escribía Sorel. La obra de Lenin justifica, a su vez, afirmaciones como ésta: "En el mundo contemporáneo el lugar ocupado por el pensamiento utópico parece cada vez más considerable." (Duveau).

Hay varios aspectos en la Utopía de Lenin. Un aspecto que se manifiesta "hic et nunc", como en las formas de Utopías milenaristas. Según él lo utópico trasciende una realidad exis-

tente para convertirse, "ipso facto" en otra realidad, concreta y operante también. Un aspecto profético, lejano, donde las profecías fracasan, los términos de su cumplimiento se alejan, la plenitud se torna inalcanzable, el paraíso colocado al final de la Historia y la Parusía, ceden constantemente al destino demoníaco del Poder. El Poder y la Utopía se hallan, así, unidos bajo el puño de hierro de un implacable demiurgo.



EN TORNO A LA ESENCIA DEL NIHILISMO

LA EDAD DEL NIHILISMO

Ernst Jünger es, indiscutiblemente, el escritor alemán de más auténtica tensión espiritual, de los últimos treinta años. Ni la filosofía de Martín Heidegger, con sus inagotables sugerencias e implicaciones, con su mágica atracción hacia el mundo de las palabras y el rigor de las fronteras, ni la inspirada teología y la poesía de Romano Guardini contienen esta tensión espiritual que se nos brinda, como un impacto cada vez renovado, ante cada uno de los escritos de Ernst Jünger.

La experiencia de esta segunda post-guerra ha sido extraordinariamente fecunda para la obra literaria de Ernst Jünger. En algún sentido, esta experiencia ha confirmado ciertas intuiciones suyas proféticas, contenidas en novelas y, sobre todo, en ensayos publicados en la década 1930-1940. Nos referimos a obras como *Der Arbeiter* (El Trabajador, 1932), *Die totale Mobilmachung*, (La Movilización total, 1930), *Über den Schmerz* (Sobre el dolor, 1934), que contienen una serie de ideas sobre las cuales Jünger vuelve y completa su visión, en uno de los más seguros y abiertos diagnósticos de nuestro tiempo, en obras cuya publicación se inicia a partir de 1950, tales como *Polarizaciones, El Nudo gordiano, Cruce de la Línea* y *Tratado del rebelde*. Con estas dos últimas, *Über die Linie* y *Der Waldgang*, culmina, sin duda alguna, el diagnóstico de Ernst Jünger sobre una de las

características críticas más esenciales de nuestro tiempo: el nihilismo, fenómeno íntimamente ligado con la Utopía contemporánea.

La esencia del nihilismo y del hombre rebelde, que han dado fama y Premio Nobel a Camus, hallan en Jünger, según nuestro modo de ver, un análisis más abierto y fecundo y un estilo más auténtico y más expresivo que en la famosa obra de Camus *L'homme révolté*. *Über die Linie*, el ensayo consagrado a la esencia del nihilismo —y en el nihilismo Jünger ve, con singular acierto, el rasgo fundamental de la crisis de nuestro tiempo— fue una obra con destinación simbólica, ya que formó parte de los escritos que, en 1950, un grupo de filósofos y escritores alemanes dedicaron a Heidegger con ocasión de su sesenta aniversario. Y decimos que se trata de una destinación simbólica en cuanto Heidegger es, sin duda, el filósofo más importante de nuestro siglo, en cuanto su obra radica en la preocupación por descubrir los límites de la tensión que une al Ser a la Nada. Tan es así, que el único escrito que provoca una respuesta del propio Heidegger, de todos los que integran el volumen de homenaje, es el ensayo de Jünger *Über die Linie*. El Maestro de Friburgo lo hace, en efecto, en un trabajo titulado *La Cuestión del Ser* ("Die Seinsfrage", 1956), homenaje a su vez para el sexagésimo cumpleaños de Jünger (1955). Muy importante para una comprensión de la esencia del nihilismo, como preocupación central de la propia obra de Heidegger.

"Nuestro gran tema, desde hace cien años, escribe Jünger, es el nihilismo, desarrollado éste sea en su forma pasiva, sea en su forma activa." En esta singular coyuntura del espíritu y del destino humano, la influencia de Nietzsche es enorme. Al iniciar su glosa a las ideas contenidas en el ensayo de Jünger *Cru-*

ce de la línea, Heidegger vuelve atrás, a Nietzsche y su *Voluntad de poder* y su doctrina del nihilismo activo, y a las anteriores obras de Jünger, como *El Trabajador, La movilización total* y *Sobre el dolor.* Llega, incluso, a afirmar el influjo determinante de aquellas obras, en algunas suyas propias, como en *La cuestión de la Técnica,* que "debe a las observaciones contenidas en *El Trabajador* un avance duradero". Según Heidegger, *El Trabajador* de Jünger había "ofrecido la descripción del nihilismo europeo en la fase subsiguiente a la primera guerra mundial" y se trata de una obra que pertenece a la fase del "nihilismo activo" de herencia nietzscheana. Con ella, aparece el primer aspecto nuevo del nihilismo: su carácter y tendencia de fenómeno planetario.

Entre la primera y la segunda etapa, Heidegger observa que "el movimiento del nihilismo se ha hecho mucho más patente como movimiento planetario y multiforme que lo carcome todo", una especie de "estado normal de la humanidad", según la célebre definición de Nietzsche, que hermana al nihilismo activo la voluntad de poder. En realidad, Jünger descubre las fuentes del nihilismo contemporáneo en sus perspectivas planetarias, tanto en Nietzsche, como en Dostoievski. Ambas son "grandes fuentes de conocimiento del nihilismo". Uno, Nietzsche, se acerca a las "dimensiones de la estructura espiritual y una atmósfera de audacia, de aventura superior, ilumina sus observaciones". El otro, Dostoievski, busca "el contenido moral y teológico". El primero discierne el lado luminoso, la nueva voluntad de poder, el segundo la sombra, el mundo atormentado que encierra. Pero para ninguno de los dos, el nihilismo es un "estadio último, una agonía". Los pronósticos de ambos son optimistas.

Antes de llegar a una solución, en sus perspectivas últimas optimista, como la de los dos grandes precursores, una solución que, tal como resultará de un trabajo íntimamente hermanado con "Über die Linie" —nos referimos a *Der Waldgang* ("El rebelde")—, es constante inquietud en este escritor alemán, Jünger se halla preocupado por una pregunta que en sí misma encierra un principio de diagnóstico de nuestra época. La pregunta por la esencia del nihilismo. Una "buena definición del nihilismo". Ella sería comparable, afirma, al descubrimiento del agente del cáncer. Como tal, esta definición no curaría por sí misma la gran enfermedad, pero haría posible la curación. Incluso para Nietzsche, el nihilismo, en cuanto fenómeno de transición, respondía a una situación patológica. Ahora bien, las dificultades para una definición del nihilismo son innegables. En primer lugar, porque el espíritu es incapaz de representarse la nada, ni forjarse de ella una imagen, una noción. Además, el nihilismo de nuestra época descansa esencialmente, en una realidad desconcertante, en "vastos sistemas de orden". En ellos, en el poder, en el Estado fuerte, "verdadero hogar del nihilismo", éste despliega todas sus fuerzas. "El halla en el orden un substrato favorable; lo moldea para sus fines. Todo lo que él desea es que el orden sea abstracto, luego intelectual", el Estado perfeccionado, la burocracia, el imperio de las ideas fuerzas. El mundo de la técnica, el triunfo del automatismo, el orden que encierra y dirige todo con perfecta lógica y planificación, es precisamente el mundo que "no solamente se pliega a las exigencias del nihilismo, sino que es un componente de su estilo". Más que del caos, las peores

consecuencias del nihilismo derivan del Estado super-organizado, el "Estado-dragón" de Nietzsche. "El caos no es indispensable al nihilista: no es un lugar que él pueda explotar. Menos aún le gusta la anarquía."

Una definición del nihilismo tropieza, además, con la dificultad de que tampoco se le pueda aceptar sólo como una enfermedad o como un mal. En este caso, afirma Jünger, nuestro diagnóstico sería más favorable. Contra la enfermedad o el mal, existen remedios experimentados. Pero una medicina nihilista tendría, en primer lugar, "por corolario un enfermo que desearía permanecer en su enfermedad". Pero puesto que una definición del nihilismo es necesaria, ella es posible sólo a través de la determinación de algunas características del nihilismo. Demostrada, por este camino, la "perfección del nihilismo", será posible lo que Jünger define como *Cruce de la Línea,* hecho capital que implica "una nueva orientación del Ser" y un nuevo resplandor de lo real. Una de las características esenciales del nihilismo es su tendencia a la reducción. "El mundo nihilista es por su naturaleza un mundo reducido y que sigue reduciéndose. El sentimiento profundo en él reinante es el de la reducción provocada y soportada." Una tendencia de reducir el mundo, con sus antagonismos complejos y múltiples, a un denominador común. A esta tendencia corresponde la "unidad" de estilo del pensamiento nihilista, su tendencia planetaria, su propio esfuerzo por alcanzar el Estado mundial, en el orden de la voluntad de poder. Primera fase en el camino de la perfección del nihilismo es el poder absoluto de la sociedad sobre el individuo, el Estado colectivista, el Estado del terror y del miedo, que amenaza con la destrucción del individuo y sus prerrogativas en el interior, con la catástrofe cósmica, en el

exterior. Ultima fase es el Estado mundial, como culminación de la voluntad de poder.

Ante esta culminación triunfal del nihilismo, tema esencial de nuestro tiempo, abundan las respuestas, los remedios, las soluciones fáciles. Lo difícil es hacer una selección. El problema esencial es, ante todo, el nexo indisoluble que une el nihilismo al poder. El Estado gigante, el Estado fuerte, ofrece el marco dentro del cual el nihilismo se asoma en su forma perfecta. A este Estado, Jünger lo llama, siguiendo una vieja tradición, el Leviathan. La aspiración última del nuevo Leviathan es el Estado planetario, nutrido de las esencias del nihilismo, de dimensiones igualmente planetarias. Naturalmente que de las mismas esencias se nutren las demás formas del Estado fuerte, por muy reducidas que fuesen sus perspectivas geográficas.

¿Cómo es posible una superación del nihilismo? ¿Cuál es el camino para que el hombre, recuperadas sus prerrogativas de libertad, consiga cruzar la línea? En *Über die Linie* Jünger nos ofrece una serie de sugerencias, en el fondo optimistas, para que este proceso de superación se haga posible. Pero, según nuestro modo de ver, la verdadera respuesta hay que buscarla en el otro trabajo de Jünger. En su ensayo sobre el rebelde, contenido en el libro *Der Waldgang*. Creer en la virtud fecunda del sufrimiento y sobre todo matar en el hombre el terror y el miedo a la muerte, constituye la base de un posible triunfo contra el nihilismo. La muerte constituye la frontera infranqueable del Leviathan. Es el oasis, "los jardines en los cuales el Leviathan no tiene acceso, en torno a los cuales merodea con furia. Hoy, como siempre, los que no temen a la muerte son infinitamente superiores a los más grandes poderes temporales. De ahí que (el Leviathan) difunde por doquiera el miedo.

Los detentadores del poder viven sin cesar en esta idea terrorífica de que no solamente algunos aislados, sino masas enteras podrían evadirse del miedo: esto implicaría su caída definitiva. De ahí también la verdadera razón de su rabia ante cualquier doctrina de la trascendencia. El peligro supremo se oculta allí: que el hombre pierda el miedo. Existen regiones de la tierra donde a la sola palabra metafísica se la persigue como a una herejía."

Además, ve Jünger la razón de un diagnóstico en principio optimista en estos tres hechos: la inquietud metafísica de las masas, la emergencia de las ciencias particulares fuera del espacio copernicano y la aparición de temas teológicos en la literatura mundial.

Por otra parte, la invulnerabilidad del Leviathan es simplemente ilusoria. En verdad que la lucha contra él, contra el tirano de dentro y de fuera, es la más vasta y general de todas. Porque dos angustias accionan dentro del hombre, al culminar el nihilismo. Una consiste en el miedo del vacío interior y la constricción de manifestarse a todo precio fuera de sí mismo. La otra se centra en la amenaza desde fuera de la "agresión de un poder que es a la vez demoníaco y automático". Claro que lo más difícil sería llenar el vacío producido por la caída del Leviathan. Si los espíritus no estuvieran preparados para ello, nuevos Leviathanes, nuevas cabezas de hidra, surgirían para llenar el vacío. El camino certero es el de una libertad fecunda. Una libertad que no huye el peligro, sino que se enfrenta con él. Una libertad que no ama el escepticismo; que no es neutral. Una libertad que se enfrenta y ataca las fronteras de la nada. Que busca sus esencias auténticas en el silencio terrible de millones de seres e igualmente en el silencio de infinita belleza

de los muertos. Porque, concluye de manera impresionante Jünger, "un solo hombre basta para dar testimonio que la libertad no ha desaparecido todavía".

LA LIBERTAD Y LOS MITOS MODERNOS

Todos los caminos llevan, en la obra de Jünger, hacia la meta esencial: el problema de la libertad. También la idea de la nada, que se encuentra arrinconada en un callejón sin salida en Heidegger en forma de indiscutible dramatismo, conduce, en Jünger, hacia los horizontes limpios y verdes de la libertad. A ella la ve Jünger, como a tantas cosas de esencial hondura, encarnada en símbolos. Su eterno heraldo es un símbolo, el "Waldgänger", el hombre que camina en el bosque. Es símbolo que desciende, poética y misteriosamente, de una saga nórdica, rodeada de brumas e inaccesible a los límites de un horizonte claro. En búsqueda de este singular símbolo, es preciso emprender una azarosa marcha, no solamente más allá de los senderos batidos, sino allende mismo "de las fronteras de la meditación". Recurrir a la simbólica fecunda del bosque, al camino en el bosque, es la única vía para el hombre que vive "en un tiempo en el que nos interpelan sin cesar fuerzas inquisitoriales", fuerzas que nos preguntan sin cesar convirtiendo la interrogante en interrogatorio. Un tiempo en el cual también el silencio es una respuesta. Una respuesta a un interrogatorio.

Existe un nexo más íntimo entre la libertad y el hombre que recurre al camino del bosque, el rebelde, el voluntario que ofrece testimonio de su libertad, que entre la libertad y la fuerza de las armas. "La libertad es el gran argumento del día.

Es el poder que doma el miedo." La situación del mundo es situación típica de rebeldía. Como el proscrito escandinavo de la saga que "recurre al bosque", el rebelde simboliza hoy la idea de libertad. Como cualquier otro, nuestro tiempo es tiempo de símbolos y mitos. Porque "el mito no es historia antigua: es realidad intemporal, que se repite en la historia. El sentido que nuestro siglo halla nuevamente en los mitos es uno de los signos favorables. Como antaño, el hombre se ve arrastrado por fuerzas irresistibles en alta mar, en el fondo del desierto y de su mundo de máscaras".

En este mundo en que mitos y símbolos resurgen a nueva y fecunda vida, el mito del rebelde adquiere una significación sublime. Nave y bosque adquieren actualidad simbólica, proyección agonal, como antaño en la afabulación mítica de Leviathan y Behemoth. "La nave representa el ser temporal y el bosque el ser supra-temporal. En una época de nihilismo como la nuestra, se extiende la ilusión óptica según la cual el movimiento parece ganar terreno, en detrimento de lo inmutable. En realidad, todo el poder técnico que despliega nuestra época no es más que una fulguración pasajera de los tesoros del ser." La esencia de la técnica preocupa de una manera dramática a la metafísica actual. La metafísica actual quiere devolver a la técnica su sentido primigenio, tal como lo habían concebido los griegos. "Por doquiera —escribe Heidegger en su ensayo sobre *La cuestión de la Técnica*, se instala el frenesí de la técnica, hasta el día en que, a través de todas las cosas técnicas, la esencia de la técnica desplegara su ser en el advenimiento de la verdad."

Los símbolos recobran su lozanía. Como antaño Prometeo o Hércules, los símbolos de hoy son el *Trabajador*, el *Soldado*

desconocido, el *rebelde*. La nave simboliza el poder del Leviathan, al Estado; el bosque las prerrogativas de libertad del individuo, al rebelde. En la simbólica de nuestro tiempo, el trabajador representa el despliegue del mundo de la técnica, el soldado desconocido encarna la idea de los seres sacrificados "que llevan su carga en grandes desiertos de fuego, y cuyo espíritu de bondad y de concordia ofrece las bases de la unidad" de un pueblo y de los pueblos entre ellos, el rebelde es el ser "aislado y sin patria" que se ve entregado a la nada, al mundo del nihilismo. Ahí están las "tres grandes figuras", los tres símbolos de nuestra época. Ellos viven con máxima intensidad el ambiente de nuestro tiempo. En este ambiente, automatismo y miedo crecen intensa y paralelamente, una angustia cósmica se apodera del hombre. Desde el momento en que el hombre se lanza a sí mismo la pregunta de cómo escapar a la nada, nace el rebelde. Según Jünger el momento que marca la entrada para el hombre contemporáneo, en esta nueva situación es el momento del hundimiento del "Titanic". "La luz y la sombra chocan brutalmente en este instante: la Hybris del progreso encuentra en él nuevamente el pánico, el supremo confort se hace añicos contra la nada, el automatismo contra la catástrofe, la cual toma el aspecto de un accidente de circulación." La técnica facilita superficialmente la vida del hombre, pero limita al máximo su facultad de decisión. En la sociedad él ya no es como el árbol en el bosque, sino como pasajero en un buque veloz, en el cual capta su verdadera angustiosa situación sólo ante el peligro. Desde la Edad Media, el hombre no había sentido una angustia cósmica parecida a la de hoy. El terror tiene para él aspectos de Apocalipsis.

Para llegar a lo profundo de esta situación y a la misión que, en ella, le incumbe al rebelde, Jünger parte del análisis de otra situación, aparentemente superficial. La situación que rodea al hombre en un mundo de integraciones y desintegraciones políticas de signo nihilista, en las cuales la dialéctica de la política se inicia mediante una pregunta y una respuesta y termina en un interrogatorio inquisitorial. Es la trayectoria del boletín de votación, desde las elecciones parlamentarias democráticas hasta los plebiscitos dictatoriales. El análisis de Jünger del llamado "arte de dirigir a los pueblos" en nuestra época es magistral; acaso el más lucido y comprensivo de todos cuantos se han hecho. Todo empieza por el boletín de votación, que "ofrece a nuestro elector la facultad de tomar parte en un acto de consentimiento". Todo culmina en el plebiscito, privilegio de las dictaduras, fin último de toda idea de elección. Se empieza en un clima alegre de libertad individual y de espíritu crítico. Termina todo en un "coro ensordecedor" mezcla de terror y exaltación confusa. Las dictaduras sustituyen las elecciones libres por el plebiscito. La solución ideal sería, lógicamente, para ellas la solución del *sí*, cien por cien. Solución que, "como todo ideal, permanecerá siempre inaccesible". Porque a las dictaduras les interesa, antes que nada, "demostrar que la libertad del *no* no ha muerto en ellas. Es éste uno de los más grandes homenajes que pueden rendirse a la libertad". En este homenaje del *dos por cien* de *no*, reside la fuerza misma, inagotable e inmortal, de la libertad. Es una ficción que crea el Leviathan y las dictaduras, un verdadero absurdo, pero es paradójicamente

el símbolo mismo de la permanencia de la libertad como fuerza viva. "Las dictaduras no pueden vivir del simple asentimiento, si el odio, y, a través de él, el terror no agregan sus contrapesos. Ahora bien, con el cien por cien de sufragios, el terror perdería todo su sentido. Esta es la segunda significación del *dos por ciento*. El demuestra, sí, que los buenos están en su inmensa mayoría pero, sin embargo, no totalmente fuera de peligro."

En los límites reducidos de este dos por ciento, símbolo de la libertad, creación absurda y ficticia del Leviathan, busca Jünger, a su vez, al único ser significativo de nuestro tiempo. Al elector que en las urnas misteriosas coloca el único voto negativo. El que de verdad, efectivamente, es negativo, no producto de la necesidad que el Leviathan tiene por fomentar la idea de una oposición ínfima. Este elector único expresa, con su voto único, la idea del poder y sus problemas. Es sobremanera esencial, en un mundo propenso al nihilismo y a la utopía como el nuestro, "la figura singular del hombre que penetra en este local con la firme intención de expresar un sufragio negativo".

El peso de este único sufragio negativo es enorme. Acaso gracias a este sufragio, o mejor dicho a su actor, afirma Jünger, "el Estado termitero, siempre inminente, no se ha realizado". En la época de la mayoría de las elecciones libres, el peso de este sufragio negativo no hubiera sido perceptible. En la época de las mayorías plebiscitarias sí, porque al criterio estadístico se ha sustituido esta vez, en virtud de un radical cambio de situaciones, un criterio de valor. El individuo del sufragio negativo no es aún el rebelde, pero en su actividad el principio de rebelión está ya presente. Su *no*, hace que necesidad —representada por todos los *sí*— y libertad —simbolizada por este único *no*— sean principios que actúen con igual fuerza. Este

único *no,* hace que la tensión histórica sea posible. Basta con evadirse de la estadística para percatarse de lo absurdo de sus cálculos. Por esto, este *no,* que expresa de por sí un criterio de valor, es "la pesadilla de los tiranos". Al evadirse del orden de la estadística y acceder al orden de los valores, el hombre descubre con sorpresa un nuevo mundo. Así comprobará entre un millón de hombres, diez mil rebeldes, una fuerza considerable que basta "para provocar la caída de los tiranos, incluso de los más poderosos".

En estas condiciones el Leviathan se torna vulnerable. Ante una nueva concepción del poder, se opone ahora una nueva concepción de la libertad. Un nuevo nexo dialéctico se establece entre tiranía y libertad. El hombre descubre un acto de conciencia, que pertenece, en virtud del automatismo y de la necesidad, a la sociedad formada en la nave; en virtud de sus prerrogativas personales y de su libertad, el hombre pertenece al bosque que ampara sus anhelos de rebeldía. Tomando como ejemplo a la Rusia comunista, Jünger comprueba que en cuanto comunistas, los rusos pertenecen al mundo de la nave, en cuanto rusos, al del bosque.

El hombre se redescubre a sí mismo en el mito y en cuanto mito. "No se vuelve atrás para reconquistar el mito; se le redescubre cuando el tiempo se tambalea en sus bases, bajo el imperio del peligro extremo." El hombre redescubre el mito y en el mito se halla a sí mismo, en un tiempo en que el miedo se apodera de los espíritus. "El miedo y yo somos hermanos", dice Hobbes precisamente en el *Leviathan*. El poder, la técnica y el automatismo determinan el universal dominio del miedo. "Todas las antenas de las ciudades gigantescas se parecen a cabellos que se izan en la cabeza. Sugieren contactos demoníacos. El Este no escapa a esta regla. El Occidente vive en el miedo

de Oriente y el Oriente en el miedo de Occidente... La máquina política, en sus engranajes elementales, no es el objeto único de este miedo. A ella se agregan innumerables angustias. Entonces surge la crucial pregunta: ¿Cómo se puede liberar al hombre del miedo? En primer lugar, es necesario que el hombre, el rebelde, el que dice *no* al plebiscito, el que está dispuesto a emprender el camino del bosque, se encuentre a sí mismo como persona, sepa escoger entre "tener su propio destino o dejarse tratar como un número". Para ello, afirma Jünger, "la persona está siempre exactamente prevista de la misma soberanía que en cualquier otro período de la historia; acaso es más fuerte que nunca. Porque, a medida que los poderes colectivos ganan en terreno, la persona se aisla en organismos ancestrales, formados por los siglos, y se halla sola. Este hombre solo, se convierte entonces en alguien que dialoga con el Leviathan, acaso en su propio vencedor, su domador".

RETORNO AL "BOSQUE". SUPERACION DEL NIHILISMO

Todo estriba en su capacidad de rebelión, en su fuerza de "recurrir al bosque". Para que pueda hacerlo, tiene que descubrirse, ya que no como individuo libre, ni siquiera como élite, sino como hombre libre, "tal como sale de las manos de Dios". Es en extremo bello, mágico, fascinador, el marco en el que Jünger hace posible este redescubrimiento. "Se puede decir igualmente que el hombre *duerme* en los bosques. Basta con que él reconozca su fuerza al despertarse, y el orden ha de restablecerse inmediatamente. Por otra parte, el ritmo profundo de la historia puede ser interpretado como la sucesión de instantes en que el hombre, periódicamente, se redescubre de

nuevo. Las fuerzas surgen, sin cesar, intentando imponer su máscara: fuerzas totémicas o mágicas o técnicas. La rapidez gana terreno, y con ella el miedo. Las artes se petrifican, el dogma deviene absoluto. Pero se ve siempre, desde lo profundo de las edades, al hombre que arranca las máscaras, y la alegría renace, fruto de la libertad".

La rebelión ha sido siempre un hecho simple, lleno de humildad sacral. Privilegio del hombre libre. Llegados a su máximo, impresionante período, los tiranos y leviathanes son derribados por elementos sencillos, casi por símbolos: la piedra lanzada por la honda del pastor, una simple bandera llevada por una mano pura, una flecha. La ley de las tensiones polares lo explica. El símbolo del recurso al bosque es viejo cuanto los tiempos. Es un mito eterno y eternamente renovado, desde la Edad de Piedra hasta la Edad Uraniana, la "era de las radiaciones" cósmicas. El se inserta en el mito mismo del bosque, también eterno. El bosque es el marco donde la persona más fácilmente se halla a sí misma. "El bosque es secreto. Lo secreto es lo íntimo, el hogar fuertemente cerrado, ciudadela de seguridad. Pero es igualmente lo clandestino, y esta significación se acerca a lo insólito, a lo equívoco. Cuando encontramos semejantes raíces, podemos estar seguros que ellas simbolizan la gran antítesis y la identidad, más grande aún, entre la vida y la muerte, a la cual los misterios se esfuerzan por descifrar." Considerado así, "el bosque es la gran morada de la muerte, el sitio del gran peligro de destrucción". Pero el bosque simboliza, por una misteriosa bipolaridad esencial, también el triunfo de la vida sobre la violencia, la victoria de la dignidad del hombre sobre el miedo y la destrucción. El paisaje permanece inmutable, desde la noche de los tiempos. El bosque milenario ha sido invadido por la ciudad tentacular, los demonios y los monstruos apocalípticos,

por los ejércitos de microbios y por las perspectivas angustiosas de la biología y la física teórica. A la locura que espantaba de ecos el silencio del bosque antiguo, se sustituyen ahora las psicosis y neurosis que florecen en la gran ciudad de la Utopía. Pero seguimos moviéndonos en un mundo de símbolos y de perspectivas oníricas.

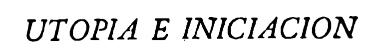
Como en *Über die Linie,* Jünger concluye que, en definitiva, lo esencial consiste en superar el miedo a la muerte, salir victorioso del encuentro mismo con la muerte. De esta forma, se triunfa de todos los demás miedos. Volvemos así al encuentro con la nada de la filosofía heideggeriana ("El hombre es el mantenedor de la nada"). En otras palabras, a la esencia metafísica del nihilismo. "En el nihilismo, afirma Heidegger, domina la nada y la esencia de la nada pertenece al ser." ("No hay ser y nada juntos." "La nada no tiene centro, y sus fronteras son la nada", escribe Leonardo, citado por Heidegger. "De las cosas grandes que se encuentran entre nosotros, el ser de la nada es la más grande.") El ser puede superar la nada. "¿En qué consiste, entonces —se pregunta Heidegger— la superación del nihilismo? En la recuperación de la metafísica."

Recurrir al bosque, emprender el camino del bosque, significa, ante todo, "una marcha hacia la muerte", un enfrentarse y encontrarse con la nada. Es el único camino para superar la nada: superar el nihilismo significa, ante todo, penetrar en su esencia. Esto es, afirma Heidegger, "el primer paso mediante el cual dejamos atrás el nihilismo". Hacia el bosque va el camino de la muerte, pero el bosque es, al mismo tiempo, "asilo de vida" que "revela sus riquezas supra-reales cuando el hombre ha logrado cruzar la línea" (Jünger). Para realizar este gran paso el hombre necesita recobrar un fecundo, absoluto sentimiento de soledad, alcanzar un último rincón íntimo, donde hay una voz,

que los antiguos llamaban *daimonion*, y que Jünger llama la voz profunda del bosque, una voz "más lejana ya que todas las palabras que le aconseja y le guía". En un tiempo en que "florece el culto de la comunidad", en que el Leviathan cultiva hasta lo absurdo la integración en lo colectivo, el hombre está, sin embargo, condenado a la más terrible soledad. La soledad es su máxima prueba: una prueba teológica se le presenta en cada instante al hombre. A través de ella, el hombre vuelve a ser el de los primeros tiempos: accede por sí mismo a las fuentes. Más allá de la era técnica con sus titánicas experiencias está la soledad, pero ella no puede ser fecunda por sí misma, sino que por sí misma es desolación y muerte.

El rebelde sólo es capaz de ofrecer una significación propia, noble y fecunda, a este inmenso sentido de soledad que nos rodea. Es como un círculo terrible, que sólo el rebelde, el hombre libre puede romper. Su lema es siempre: *hic et nunc*, "porque él es el hombre de los golpes de mano, libre e independiente". El recurso a los bosques lleva a graves decisiones. El rebelde tiene como misión la de fijar la medida de libertad que valdrá en los tiempos venideros, a pesar del Leviathan... Es preciso que el que pretende realizar una tarea difícil se haga de sí mismo una idea precisa. Y el hombre de la nave deberá tomar como medida al hombre de los bosques, es decir, el hombre de la civilización del movimiento y de la manifestación histórica debe referirse a su esencia inmutable, superior al tiempo, que se encarna y se transmuta a través de la historia... El hombre se reviste de nuevo de los poderes del sacerdote y del juez, como en los primeros tiempos. Sale de las abstracciones, de las funciones y las divisiones del trabajo. Se mete en contacto con el todo, con lo absoluto, fuente de un fuerte sentimiento de felicidad.

Lo que nos rodea hoy es la Utopía, un desolador paisaje lunar de Utopía. La colectividad hace más fuerte que nunca el sentimiento de soledad. En la soledad y en silencio, el hombre libre, el rebelde, hallará la fuerza necesaria para superar los límites lunares de la Utopía. Que es superar la nada y vencer la idea misma y el miedo destructor de la muerte.


UTOPIA E INICIACION

UTOPIA, UCRONIA

Más de una vez se ha hablado últimamente sobre la actualidad de los mitos y, aunque con menos frecuencia y menos adecuada comprensión, sobre las relaciones fundamentales que existen entre un ambiente propicio al mito y una situación histórico-espiritual propensa a la Utopía. De igual forma que los mitos se revelan aún, en la plenitud de su revaloración como "estructuras de lo real", las Utopías se hallan emparentadas a ellos, porque hacia ellos emerge la realidad de un mundo incontenible ya en sus dimensiones dadas. Ahora bien, el problema, conexo en términos generales, del mito y la Utopía, evoca a su vez una serie de preocupaciones de orden interpretativo, múltiples, variadas y complejas. Dos, sobre todo, merecen la atención, ya que preocupan en grado sumo a los estudiosos de hoy y, al mismo tiempo, echan una luz singularmente reveladora sobre la estructura íntima del mundo de la Utopía. En primer lugar, el de la relación que existe entre el universo de las iniciaciones y el mundo de la Utopía. La función, en segundo lugar, que desempeña en toda estructura utópica esencial el mito del buen salvaje y la nostalgia de un paraíso perdido.

Hace más de treinta años, el escritor francés René Guenon, una de las más singulares figuras de su generación, publicó un libro extraordinariamente sugestivo, que lleva el título *Le roi du Monde* (El rey del Mundo). Algunos de los supuestos del

libro han sufrido quizá revisiones por los ulteriores estudios de la morfología de las religiones, muchos de ellos debidos a discípulos del propio Guenon, pero las conclusiones del libro conservan su interés y su lozanía. El estudio de Guenon fue provocado por un libro que nada tenía que ver con los estudios del escritor francés en torno a la explicación del mundo de las iniciaciones y del proceso dentro del cual despliega su existencia el universo de los mitos, misterios y evasiones oníricas. Se trataba del libro de Ferdinand Ossendowski, titulado *Bêtes, Hommes et Dieux,* aparecido en 1924, y que recogía descubrimientos sensacionales hechos por su autor, en un viaje en Asia Central. En efecto, Ossendowski, confirmando algunos escritos anteriores, pertenecientes a autores a los cuales se había concedido poco crédito, revela el descubrimiento de un auténtico mundo de la Utopía: *Agartha.* "Un mundo subterráneo —recalca Guenon— extendiendo sus ramificaciones por doquier, bajo los Continentes e incluso debajo de los Océanos y a través del cual se establecen comunicaciones invisibles entre todas las regiones de la tierra." Este mundo de la Utopía es, al mismo tiempo, un universo de iniciaciones absolutas, universo esotérico cuyos personajes, dotados con virtudes superiores, celebran misterios cósmicos y encabezan una jerarquía de iniciaciones supremas. El jefe de esta jerarquía está designado con el nombre de "Rey del Mundo".

De la supuesta existencia de este mundo de Utopía y de revelaciones iniciáticas, René Guenon procede a formular una serie de consideraciones en torno al mito del "Rey del Mundo" y al simbolismo del Centro. De esta forma, Utopía y Ucronía, se hallan hermanadas en una explicación en cierto modo común. El título mismo de "Rey del Mundo" que Ossendowski coloca en el centro de lo que llama "misterio de los misterios", lleva a

Guenon, en una proyección retrospectiva, a recordar la figura de Manu, aquel "legislador primordial y universal" arquetipo de los legisladores de los tiempos históricos que conserva nombres recordando la misma raíz entre los egipcios (Mina), celtas (Menw), griegos (Minos). En realidad, afirma Guenon, no se trata de uno o más personajes históricos, sino de "un principio", "una inteligencia cósmica que refleja la luz espiritual pura y formula la ley" y que puede igualmente manifestarse "en un centro espiritual establecido en el mundo terrestre" como este Agartha que recoge la herencia de la antigua "dinastía solar" y al cual Guenon equipara a la "Ciudad del Sol" de Campanella.

El jefe supremo del mundo del Agartha es el "Rey del Mundo", dotado, conforme a una antiquísima tradición, de un poder sacerdotal y real a la vez. Como Sacerdote supremo, Pontifex, sirve de mediador entre este mundo y los mundos trascendentales. El reino del Agartha aparece como una continuación misteriosa, lejana, ininterrumpida, a través de una tradición continua, de aquel fabuloso "reino del Preste Juan" medieval, expresión sublime del mundo de las órdenes de caballería, destinado a establecer la unión subterránea, mediante la comunicación entre seres iniciados, entre Oriente y Occidente. Un discípulo de René Guenon, Pierre Ponsoye, de cuyo libro *L'Islam et le Graal* nos hemos ocupado en otro lugar *, afirma que el Preste Juan, sacerdote y rey, no es el mismo "Rey del Mundo", sino jefe de la "cobertura exterior" del Centro supremo. Un complejo mundo de interferencias e influencias esotéricas se da cita en el mito del "Preste Juan". El está relacionado con el misterio del Santo

* Cfr. *Nuevos Retratos Contemporáneos*, Ed. Dossat, Madrid, 1959.

Grial, las influencias recíprocas entre el orden de los Templarios y las órdenes caballerescas islámicas y la influencia misteriosa, que se perpetúa a través de medio milenio en el corazón del más misterioso Oriente, de la Iglesia nestoriana. Un permanente anhelo de Utopía se perpetúa en tradiciones iniciáticas siglos y siglos, un anhelo de Utopía que es, al mismo tiempo, un incontenible anhelo de unidad sintetizada en símbolos supremos. "Después de la destrucción del orden de los Templarios, escribe en otro lugar René Guenon, los iniciados en el esoterismo cristiano se reorganizaron, de acuerdo con los iniciados del esoterismo islámico, para mantener, en la medida de lo posible, el lazo que habrá sido roto aparentemente por aquella destrucción." Otros grupos de iniciados se retiran en Oriente en los siglos posteriores. Sería inútil, afirma Guenon, intentar una determinación "geográfica" del lugar donde se retiraron estos grupos de iniciados, ya que ellos se refugiaron en el "imperio del Preste Juan", que no es sino una representación del Centro espiritual supremo donde se conservan "en estado latente, hasta el fin del ciclo actual, todas las formas tradicionales que, por una u otra razón, han dejado de manifestarse en el exterior" (René Guenon, *Aperçus sur l'Initiation*).

Por otra parte, el Preste Juan, en el cual otros ven la encarnación del mismo Parsifal, figura clave del misterio del Santo Grial cuyo palacio fue construido en la India " por orden del cielo", como nos dice Wolfram von Eschenbach, nos revela la función tradicional y de iniciaciones de la Iglesia nestoriana, que influye, en el orden temporal, en la acción histórica de Gengis-Khan y sus sucesores. Una línea ininterrumpida se establece entre los nestorianos, "discípulos de Juan" y los iniciados del Agartha, guardianes a su vez de una "tierra Santa".

Los ritos de iniciación, la comunión entre las organizaciones de iniciados de todos los lugares y los tiempos, se funden en la perspectiva de una gran Utopía. Las esencias mismas de la Utopía se hallan ligadas a las esencias de lo que la morfología de las religiones designa bajo el nombre de simbolismo del Centro. Localizar el Centro supremo e identificar al "Rey del Mundo", jefe de la jerarquía de las organizaciones de iniciados, es como fijar, paradójicamente, las dimensiones mismas de la Utopía. Convertir la Utopía, con todos estos atributos sustanciales suyos, en geografía concreta, es como disolver las esencias de la Fata Morgana, al contacto de la realidad.

La historia y sus figuras son "coperturas exteriores" de este mundo de iniciaciones y de símbolos. Este mundo y el mundo de la Utopía son, la mayor parte de las veces, a veces prefiguración, a veces sublimación, de los acontecimientos históricos. Los centros iniciáticos que convergen, todos, en el simbolismo del Centro o del Polo, son, en esencia, la aspiración suprema del mundo histórico hacia la Unidad. Los simbolismos ofrecidos por el actual Agartha, encuentran su correspondencia en mitos lejanísimos, con sus complejas doctrinas iniciáticas que los estudiosos descubren en las sociedades más primitivas *. Los "intermediarios celestiales" del Agartha recuerdan a los de las Escrituras judaicas, concretamente los símbolos del Tabernáculo, arquetipo del simbolismo del Centro, de la tierra Santa, común a todas las

* Cfr. M. Eliade, *Le Chamanisme,* Payot, París, 1951; cfr. del mismo autor: *Naissances mystiques,* Gallimard, París, 1959; *Mythes, Rêves et Mystères,* ibid., 1957.

religiones, imagen común de un mundo celestial. En la afabulación judaica, los "intermediarios celestiales" son *Shekinah*, "presencia real de la divinidad" y *Metraton*, el mediador guardián, "autor de las teofanías en el mundo sensible".

Hemos visto que en el reino de los iniciados y de la Utopía, el Agartha, el rey, "el Rey del Mundo", encarna el símbolo del legislador. El se halla en relación, como escribe Ossendowski, "con los pensamientos de todos los que dirigen los destinos de la humanidad. Conoce sus intenciones y sus ideas. Si ellas agradan a Dios, el Rey del Mundo los favorecerá con su ayuda invisible; si desagradan a Dios, el Rey provocará su fracaso". Agartha recuerda en muchos aspectos al Tibet y su organización sacerdotal, que sería una especie de imagen del auténtico "Centro del Mundo". Con ello se entra en lo que Guenon define con una expresión sugestiva bajo el término de "geografía sagrada", en la cual se tropieza a cada paso con simbolismos iniciáticos y significaciones utópicas. El Agartha, comenta Guenon, no ha sido siempre un mundo subterráneo y no permanecerá siempre igual. "Llegará un día cuando, siguiendo las palabras reproducidas por Ossendowski, los pueblos del Agartha saldrán de sus cavernas y aparecerán a la superficie de la tierra." Antaño el Agartha pertenecía al mundo visible. Según Ossendowski, que recoge tradiciones orientales, se convirtió en un mundo subterráneo "hace más de seis mil años", a saber al comienzo de la "Edad de Hierro", Kali Yuga, la última etapa del *Manvantara*. Igual que en la mitología grecolatina, el *Manvantara* se divide en cuatro edades: Krita Yuga (edad de oro), Treta Yuga (edad de plata), Dwapara Yuga (edad de bronce) y Kali-Yuga (edad de hierro). "Hay, en la sucesión de estos períodos, una especie de materialización progresiva, resultante del alejamiento del principio que acompaña necesariamente el desarrollo de la manifestación cíclica, en el mundo corpóreo, a

partir del estado primordial" (Guenon). El período en que vivimos es un período de degradación y decadencia. De ahí la necesidad de un Centro espiritual, o de varios Centros espirituales que sean imagen del verdadero "Centro del mundo". En la edad del Kali-Yuga el contacto con estos centros o con el Centro se hace cada vez más difícil.

El mundo occidental, por ejemplo, ha perdido este contacto, al perder, hace siglos, "el depósito del conocimiento iniciático efectivo". De todo emana como una especie de tensión incontenible hacia la determinación de un Centro único, supremo, de naturaleza espiritual, oculto a la común mirada, accesible sólo a una escasa minoría de elegidos, de donde emanan misteriosas directrices que repercuten en las "capas exteriores", una especie de realidad fenoménica en el orden histórico. El simbolismo del Centro está íntimamente relacionado con temas originarios y de un modo especial con la permanente nostalgia, en todas las civilizaciones, del Paraíso terrestre. De ahí su relación, igualmente, con el simbolismo de la caída, la pérdida del centro original del hombre y su integración en lo temporal. La nostalgia del Paraíso, del "estado primordial" es, al mismo tiempo, una nostalgia de eternidad. Por ello, la naturaleza del simbolismo del Centro es esencialmente religiosa. En la leyenda del Santo Grial, Montsalvat, cumbre situada "en lejanas orillas, a las cuales ningún mortal se acerca" (el *Meru* de los hindues, el *Alborj* de los persas, el *Oaf* de los árabes, el *Olimpo* de los griegos, el *Salem* judaico cuyo rey es el propio Melki-Sedek, el rey sacerdote, "sin padre, sin madre, sin genealogía, que no tiene principio, ni fin de su vida"), es una imagen del Paraíso terrestre. La característica de este Centro del mundo es su inaccesibilidad. Se trata, como observa Guenon, de afabulaciones utópicas, tales "isla sagrada", "montaña polar", "tierra de

inmortalidad". La estructura de la Utopía sería incomprensible sin una adecuada comprensión del sentido del simbolismo del Centro, al cual Mircea Eliade lo define, en términos esenciales, así: "El simbolismo arquitectónico del centro puede ser formulado así: *a*) la Montaña Sagrada —donde se encuentran el Cielo y la Tierra— se halla en el centro del mundo; *b*) todo templo o palacio —y, por excelencia, toda ciudad sagrada o residencia real— es una montaña *sagrada,* convirtiéndose así en Centro; *c*) siendo un *Axis Mundi,* la ciudad o el templo sagrado, son considerados como puente que une el Cielo, la Tierra y el Infierno." (*Le Mythe de l'Eternel Retour*). En el mismo orden de cosas se inserta la idea de los "arquetipos celestiales" de los "territorios, templos y ciudades", según una antigua tradición cosmológica, que tiene una de sus primeras expresiones en la cosmología iraniana, según la cual, como escribe Nyberg, "cada fenómeno terrestre, abstracto o concreto, corresponde a un término celestial, trascendente, invisible, a una *idea* en sentido *platónico*".

LA NOSTALGIA DEL PARAISO

El "mito paradisíaco" o la nostalgia del Paraíso perdido, que es como una especie de impulsos estructurales de las eternas inclinaciones del hombre hacia la Utopía, es antiguo a la vez que permanente en las tradiciones humanas. Vivo aún en las sociedades primitivas de hoy, en realidad se trata de un mito eterno y universal. Al estudiar su presencia en el ámbito de las tradiciones primitivas, Mircea Eliade distingue dos categorías de mitos paradisíacos: "los que hablan de la extrema proximidad primordial entre Tierra y Cielo; los que se refieren a un medio concreto de comunicación entre el Cielo y la Tierra". En las sociedades

más primitivas existe la idea de una caída, a través de la cual el hombre primordial ha perdido su anterior condición de beatitud y las experiencias místicas o de iniciación, las técnicas del éxtasis tienen como fin precisamente el retorno al estado primordial y como estímulo la nostalgia del Paraíso perdido. Este retorno se hace posible, en las diferentes afabulaciones míticas de los primitivos, mediante el descubrimiento de un Centro del mundo o simplemente por medio de un instrumento que asegure otra vez la comunicabilidad entre la Tierra y el Cielo: un árbol ("el simbolismo del "árbol cósmico"), una escala, un vuelo, una palabra mágica, una invocación.

Guenon, al hablar del *Agartha,* afirma que antaño, al comienzo del Kali-Yuga, llevaba otro nombre: el de *Paradesha,* Corazón del Mundo, "lugar supremo", nuestro Paraíso, el *Pardes* de los caldeos o de la *Kábala* hebraica. Imagen del Paraíso terrestre, presencia concreta a través de los mitos, de la nostalgia del Paraíso, es la idea de la "montaña polar", todo el complejo simbolismo del Polo, de todas las mitologías. "Se trata siempre de una región que, como el Paraíso terrestre se ha convertido en inaccesible para la humanidad ordinaria, y que se halla fuera del alcance de todos los cataclismos que conmueven al mundo humano al final de determinados períodos cíclicos. Esta región es verdaderamente el *lugar supremo*; por otra parte, según ciertos textos védicos y avésticos, su situación hubo de ser primitivamente polar, incluso en el sentido literal de esta palabra; y, cualquiera que pudiera ser su localización a través de las diferentes fases de la historia de la humanidad terrestre, ella sigue siendo siempre polar en sentido simbólico, ya que representa esencialmente el eje fijo alrededor del cual tiene lugar la revolución de todas las cosas". (Guenon).

La prueba de que entre la nostalgia paradisíaca y la nostalgia

utópica existe un parentesco esencial nos la ofrece el hecho que una palabra como *Thule,* eterno símbolo de las evasiones hacia un mundo de Utopía parece ser, según el mismo Guenon, más antigua que la palabra *Paradesha.* Además, se trata de un símbolo que en las más diversas afabulaciones míticas presenta idénticas designaciones. Como tantas veces, la Utopía ha sido como una especie de horizonte indefinido de la realidad. Para la imaginación de los pueblos, desde los indios precolombinos, que soñaban con islas misteriosas, "tierras en medio de las aguas", hasta el mundo greco-latino que añoraba la misteriosa, lejana, "última Thule" (nec sunt terris ultima Thule), hasta la confusión de Thule con la Atlántida, o con otros Continentes desaparecidos, *Thule* o *Thulé* o *Tula* era como *una especie* de orilla donde el mundo de la Utopía se une al mundo de la geografía concreta. Bajo el mismo nombre se ha designado unas veces una "isla blanca", afortunada, una montaña hiperbórea, igualmente blanca, montaña del Sol, lugar de las supremas bienaventuranzas, la "tierra pura" imagen concreta de una absoluta "anamnesis", de la Utopía platónica.

EL MITO DEL BUEN SALVAJE

De resonancias igualmente utópicas, participando al mismo tiempo de las esencias de los mitos paradisíacos, nos aparece el mito del buen salvaje. Su auge se produce, en realidad, en la plenitud de la Utopía, a saber en los siglos XVII y XVIII occidentales, pero como mito se puede decir que es eterno, por pertenecer a todas las civilizaciones. En la búsqueda del Paraíso terrestre, del mundo de la Utopía, los escritores, viajeros, utopistas e ideólogos occidentales, encuentran necesariamente al buen salvaje. Su fi-

gura, su perfil, íntimamente ligado a la permanente nostalgia del Paraíso, operante de igual modo en el alma primitiva, que en la etapa de la "barbarie de la reflexión" viquiana, acompaña como un *leit-motiv* toda construcción utópica, desde Platón hasta Huxley. La actual morfología de las religiones ha logrado sólo muy tarde comprender la verdadera psicología, el "drama" íntimo del buen salvaje, igualmente atormentado por la nostalgia de los tiempos primordiales, arquetípicos, por los *orígenes*, por el "acontecimiento inicial que lo había constituido como ser *decaído*, destinado a la muerte, a la sexualidad, al trabajo". Así, el "buen salvaje de los viajeros e ideólogos de los siglos XV-XVII, conoce ya el mito del buen salvaje" (Eliade).

Pero una nueva, incluso adecuada comprensión de la "psique" del buen salvaje, no destruye su integración en la estructura misma de la Utopía, sino, por paradójico que parezca, nos explica esta estructura en sus rasgos más esenciales. Colocado en el centro mismo de la Utopía, imagen absoluta del personaje utópico, el buen salvaje, considerado concretamente, sueña a su vez con la Utopía. Su nostalgia del Paraíso, su evasión y rememoración de los orígenes, aparece como una intensa necesidad de utopía y de perspectivas utópicas. Los verdaderos primitivos, afirma la etnología contemporánea, han sido descubiertos muy tarde por la ciencia positivista y su descubrimiento no "ha tenido repercusiones sobre el mito del buen salvaje". Pero así descubierto, con su nostalgia paradisíaca, el primitivo sigue poblando con su imaginación el reino de la Utopía y por esto mismo se asimila, acaso, al buen salvaje rousseaniano y de la plenitud de las Utopías. El hecho nos parece confirmado precisamente por uno de los estudiosos que denuncian la presencia del buen salvaje de los ideólogos y utopistas, Mircea Eliade, cuando afirma: "esta "invención del salvaje", adaptada a la sensibilidad y a la ideolo-

gía de los siglos XVI-XVIII, no era sino la revaloración, radicalmente secularizada, de un mito mucho más viejo: el mito del Paraíso terrestre y de sus habitantes de los tiempos fabulosos que precedieron la Historia. Más que de una "invención" del buen salvaje, habría que hablar de la memoria mitizada de su imagen ejemplar".

En las perspectivas futuras de la Utopía, el salvaje representa, en realidad, la única alternativa humana. La más sugestiva Utopía contemporánea, la de Huxley, acosada desde cerca por una realidad histórica en marcha, cada día dispuesta a devorarla, a reducirla a formas mezquinas, a romper los límites de la imaginación más encendida, se encamina hacia el salvaje como hacia el único oasis de humanidad y de lirismo. Mientras a su alrededor todo es "lucubratio ebria". degradación onírica y vivencia lunar, el salvaje huxleyano redescubre a Shakespeare. Al más trágico y terrible. Al que evoca, en Hamlet, "el sudor maloliente de un lecho manchado" (the rank sweat of an enseamed bed). Algo que se escribió "antes de la civilización". Pero la impresión que las palabras de Shakespeare hacen, al descubrirlas, en el personaje de la utopía de Huxley, es extraordinaria. "Las palabras le cayeron en avalancha a través del espíritu y retumbando como un trueno que habla, como los tambores de las danzas estivas, si los tambores hubieran podido hablar, como los hombres que cantan la canción del trigo, bella, bella, a haceros llorar... Su magia era poderosa y continuaba a retumbar en su cabeza... Ahora poseía él aquellas palabras, palabras que eran semejantes a los tambores, a canciones y a fórmulas mágicas. Aquellas palabras y la extraña historia, extraña de donde estaban sacadas (ella no tenía, para él, ni pies ni cabeza, pero era maravillosa, sin embargo, maravillosa)." Se trata de la historia de Hamlet.

A Huxley le preocupa en extremo el destino del salvaje. El

destino del buen salvaje encierra la solución arquetípica del destino humano. En la Utopía huxleyana, la alternativa del salvaje es una alternativa trágica. Permanecer en los límites demenciales de la Utopía, del Soma, del acondicionamiento total, de la adoración de Ford y Freud, los nuevos dioses, o volver a la vida primitiva, fruto de añoranzas dieciochescas, en un poblado indio del Oeste. Pero al ver su propia Utopía acosada, superada, pisoteada por los rápidos corceles de la realidad, Huxley se siente tentado, conmovido en su sarcasmo, a ofrecerle al salvaje una nueva posibilidad. Al salir de un mundo primitivo, y antes de penetrar en la Utopía, el salvaje tendría la posibilidad de vivir en una especie de "Reserva", una existencia espiritualmente sana, aunque una existencia de destierro. Una solución espiritual y humana en definitiva, esta hipotética revisión de la Utopía huxleyana. También una salida humana para la Utopía misma. Huxley la entrevé, naturalmente, *a posteriori,* al comprobar el impacto que, dentro de su propia Utopía, puede realizarlo la física atómica, la nueva biología y la conquista del espacio.

Mientras tanto al salvaje, exilado de la Utopía, le queda sólo la nostalgia paradisíaca eternamente presente en el hombre. Una vez más, Shakespeare se la revela:

To-morrow, and to-morrow, and to-morrow
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllabe of recorded time.

"Sólo, fuera de la aldea, en la llanura desnuda de la meseta. La roca parecía una calavera blanca bajo el claro de luna. Abajo, en el valle, los coyotes ladraban a la luna. El sufría aún de sus contusiones, los cortes le sangraban aún; mas no lloraba del dolor. Sino porque se sentía solo, porque se había echado, solo, en

este mundo sepulcral de rocas y de claro de luna. Al borde del precipicio, se sentó. La luna permanecía tras él; fijó su mirada en la sombra negra de la llanura, en la sombra negra de la muerte. No tenía sino dar un paso, un pequeño salto... Tendió la mano derecha hacia el claro de luna. Del corte de su muñeca, la sangre manaba aún. A intervalos de algunos segundos, una gota caía, sombría, casi sin dolor en la luz muerta. Una gota, una gota, una gota... "Mañana, y luego mañana, y mañana aún." Había descubierto el Tiempo, la Muerte, y a Dios."

En el mundo de la Utopía, el Salvaje huxleyano, que es un primitivo, intenta llevar el mensaje de Shakespeare. Ante el Administrador, que cree que "la Providencia recibe sus consignas de los hombres", él intenta, en un esfuerzo último, desesperado, llevar el mensaje contenido en el "Rey Lear": "Has dicho la verdad. Es la verdad. La rueda ha hecho su giro completo. Heme aquí." Tentativa de llevar el mensaje de Dios, en el mundo de la Utopía.

LUCUBRATIO EBRIA

UTOPIA Y VIDA. SUPERHOMBRE Y HOMBRE INTEGRAL

"La vida camina hacia las Utopías." Estas palabras de Berdiaev reflejan uno de los dramas profundos de nuestra época. Lo que hace ochenta años pudo parecer pura especulación mental de los intelectuales, "lucubratio ebria", se ha convertido gradualmente en fuerzas que actúan desde lo alto, en el plano de la realidad histórica. Esta invasión de la mentalidad utópica en la marcha de los acontecimientos y en el destino del hombre, significa para el hombre mismo pérdida de su libertad, su destrucción en cuanto espíritu, su creciente estancamiento e incipiente agotamiento como fuerza biológica. Es este uno de los aspectos de la Utopía, que encierra una influencia negativa para el destino del hombre. Por ello, Berdiaev prevé como ideal de los intelectuales del siglo futuro y de las élites en general, la posibilidad de encontrar los medios destinados a evitar las Utopías y volver a una sociedad no utópica, menos "perfecta" y más libre.

Indudablemente el que así configura las Utopías, está dominado por las consecuencias de determinadas Utopías sociales, en la vida espiritual del hombre. Utopía social, por excelencia, el comunismo, confiere una fe mesiánica a su tipo de sociedad "perfecta". Inalcanzable durante más de una generación, en la cual han muerto millones de hombres en un holocausto sin par en la Historia, la sociedad "perfecta" propugnada por el comunismo ha operado exclusivamente como Idea y como tal ha movilizado

energías incalculables y sacrificios sin fin. Una Utopía que moviliza de tal forma las energías, que posee como instrumento una organización estatal gigantesca. es ya una Utopía en marcha, que más que trascender una situación histórica, hace añicos una realidad histórica existente.

Una pura "lucubratio ebria" que remueve la realidad histórica, ¿sigue siendo Utopía mientras, gigantesco viento de locura, proyecta esta realidad histórica hacia abismos insospechados? ¿Cuál es, en realidad, la situación del hombre, en esta especie de triunfo de la Utopía? En otra ocasión tuvimos la oportunidad de aludir a las profundas transformaciones que el hombre contemporáneo está destinado a sufrir, en puros términos utópicos, en su estructura biológica. Julián Huxley considera estas transformaciones como el proceso revolucionario más importante de nuestra época. Hace treinta años Max Scheler, "la mente mejor que Europa poseía", según la expresión de Ortega, parecía entrever un triste porvenir para el hombre, entendido como esencia biológica. Scheler estaba convencido de que el hombre, como ser biológico, como organismo, "está acabado en lo esencial". Hablar de un *superhombre* orgánico, afirmaba Scheler, me parece una fantasía.

En definitiva, posiciones tan dispares aparentemente como la del biólogo Huxley que prevé una grandiosa transformación de nuestro mundo a causa de la revolución biológica del hombre, y la del filósofo Scheler, que confiere un porvenir al hombre sólo en cuanto ser espiritual, comprobamos que tienden a una conciliación dialéctica, ya que en las dos persiste un sentimiento de angustia al considerar el destino del hombre. Max Scheler apoya su convicción en la idea de que una ley biológica irrefutable demuestra que más alta es la escala evolutiva, más inverosímiles se hacen las posibilidades de evolución futura de la vida

biológica. Como especie, la humana es muy antigua, muy "cerebralizada" y, por lo tanto, la que ha alcanzado su grado máximo de desarrollo biológico; en cuanto tal, el hombre se halla lo más cerca posible de la muerte, como especie. "Durante la época histórica, escribe el filósofo Scheler, anticipando con ello las afirmaciones del biólogo Huxley, el hombre no ha variado esencialmente como organismo". En tercer lugar, el máximo desarrollo del espíritu y de las fuerzas de la inteligencia en el hombre hacen que un futuro desarrollo de las fuerzas de la especie sea, al menos aparentemente, inconcebible. "La evolución del espíritu se ha hecho en el hombre autónoma e independientemente de la organización biológica".

De esta forma, ante las perspectivas del futuro, Scheler excluye la idea del "superhombre" en el sentido biológico, tal como lo concibieron Goethe, Darwin o Nietzsche. Combate, en este sentido, las ideas en torno a un posible despertar "de las facultades mágicas y la clarividencia natural, propias del hombre antidiluviano", en las cuales ve no otra cosa, sino "una peregrina vestidura anatómica que encubre la idea del *surhomme*, expuesta por Bergson en la *Evolution Créatrice*, y según la cual la síntesis del intelecto y el instinto ha de producir en el futuro aquella unidad de entendimiento e intuición de que habla Bergson con poca claridad filosófica y psicológica".

Pero si no admite la idea de "superhombre", tampoco se halla inclinado a admitir la teoría en torno a la *decadencia del hombre*, debido al estancamiento biológico de la especie y una posible influencia nociva del Espíritu sobre la Vida. Una recaída del hombre en la animalidad —"una recaída en sentido biológico, no en sentido ético moral"— le parece a Scheler imposible. Aquí coloca su interesante crítica a las teorías de Ludwig Klages, que tanta atracción determinaron hace treinta años en

Alemania. Klages afirma, escribe Scheler, que "el camino del espíritu es para la vida y el alma del hombre un verdadero camino de muerte". Lo es también para la naturaleza orgánica, por cuanto el hombre la devasta con su técnica. Dondequiera produce la vida mecanismos por los que muere. Ante esta actitud, que "despoja al espíritu de su verdadera médula y esencia", colocándolo "en un primario estado de lucha", considerándolo como "el principio que más profundamente destruye la vida y el alma", que considera la historia "como progresiva manifestación patológica de la vida", Scheler exclama, con aquel tono inspirado que tanta belleza infundía a sus páginas: "¡Cuán comprensible, psicológicamente, y cuán sugestivo, al mismo tiempo, es para nuestros corazones este cuadro lóbrego del porvenir del hombre! Sólo una cosa parece en él admitida: el evadirse a un rincón de la naturaleza, con algún amigo de igual sentir, para deplorar allí el destino del hombre y de su historia, para admirar el más remoto pasado humano en los últimos restos de mitos, fábulas y leyendas, y volver a sumirse, con la ayuda de tóxicos embriagadores y una simultánea abstracción de todo acto, en los días pretéritos del alma primitiva". Ante las perspectivas del filósofo no se ofrece ni la imagen del "superhombre" ni la del hombre decadente, sino la del hombre plenario, el "todo hombre".

EXISTENCIA ONIRICA Y LITERATURA UTOPICA

Esta solución de plenitud que propugna Scheler implica, en realidad, una posición utópica y proyecta la trágica tensión en la cual se halla el hombre y su destino, en un plano de idealidad pura. Lo cierto es que durante las últimas generaciones, el hom-

bre vive en un permanente sueño utópico. Su existencia es una existencia onírica entendida en dimensiones de Utopía. La Utopía humanista del hombre plenario, entreteje sus complicados hilos con lo que exalta la Técnica y el dominio de la máquina, o la supremacía del nuevo Leviathan o el triunfo de la Ciencia en sus más variadas perspectivas. A la base de la Utopía contemporánea persiste una profunda tensión existencial y metafísica. El ambiente mismo de la literatura existencialista es un ambiente de inspiración, onírica y utópica a la vez. Acaso la literatura existencialista nos revela esta situación de una manera más directa que la filosofía existencialista misma. Por otra parte, la gran literatura contemporánea o, en todo caso, sus expresiones más significativas, tales la obra de Joyce, Kafka, Huxley, Faulkner, sin adscribirse al género típico de la Utopía, crean un mundo utópico y participan de una conciencia existencial utópica. Más significativo aún es el caso del Arte contemporáneo, deshumanizado, en búsqueda permanente y creciente de fórmulas no figurativas y abstractas de expresión, que representa una tensión y un anhelo de Utopía.

Viviendo en gran parte una existencia onírica, la Utopía contemporánea está hecha ella misma "de la madera de los sueños". Roto el círculo de relaciones habituales y los límites de su propia realidad, el hombre vive a la vez los sueños de la Utopía existencial y de la Utopía científica. Las dos implican mundos infinitos e insospechados antes por los modos de especulación metafísica tradicional. La Utopía es "Lucubratio ebria", pero sus raíces no son ontológicas o metafísicas, sino existenciales. El mundo de la Utopía revela misteriosas zonas de esencia del ser, a la vez que anhelos de evasión hacia espacios infinitos. La Utopía ha roto los límites de la pura especulación y toma pose-

sión de la existencia misma. Cual nuevo demiurgo, creador y anárquico al mismo tiempo, su campo de acción objetiva es la existencia humana y el cosmos.

UTOPIA Y CONTRA-UTOPIA

Como género, en el origen de esta Utopía está, en realidad, una serie de contra-Utopías. Por lo menos, en cuanto actitud espiritual, la exaltación de la voluntad de poder en el campo de las fuerzas sociales, provoca una serie de obras que, en realidad, escritas de acuerdo con la tradición de la literatura utópica, son en lo que se refiere a sus fines, valoración del hombre tal cual es, el hombre "plenario" de Scheler, con sus virtudes y pecados, verdaderas anti-Utopías. En el fondo de casi todas las Utopías contemporáneas existe esta actitud crítica que se nutre de verdaderas paradojas. Porque en nuestro tiempo la verdadera Utopía está en la realidad y en la marcha de los acontecimientos. La Utopía se convierte así en un método crítico de la realidad que es, ella misma, situación utópica. Y los fines de la Utopía terminan por ser anti-utópicos. Tres de las más importantes Utopías de nuestro tiempo, que tomaremos como ejemplo, son en sus finalidades anti-Utopías, ya que ofrecen una crítica amplia de los elementos más utópicos producidos en ritmo creciente de nuestra época, por la Técnica y la Ciencia. Nos referimos a *La raza futura* (1871), novela de Bulwer Lytton, *Erewhon* (1872) y *Nuevos viajes de Erewhon* (1901) de Samuel Butler y *Brave new World*, de Aldous Huxley.

En la obra de Bulwer Lytton, se reanuda, en realidad, el espíritu anti-utópico, crítico por excelencia, de la Utopía del siglo XVIII, el "siglo clásico de la Utopía", descubridor del mito

del "buen salvaje", el siglo del primer triunfo de la Utopía, pero también de la anti-Utopía de Swift y Montesquieu. Los "ejercicios utópicos" de Lytton, sirven para ironizar el darwinismo, el racionalismo y el feminismo de la época. Sus personajes, los Vril-ya, descendientes de los Huyhnhms de Jonnathan Swift, precursores de los Gamma, Delta, Epsilón de Huxley, constituyen la "raza futura". Ella es descubierta por un americano que, penetrando por la galería de una mina, descubre un mundo de super-hombres, descendientes de indo-europeos, pero que durante siglos han llegado a un estadio superior de civilización. Los Vril-ya son semidioses, de constitución gigantesca, bellos, fríos. Las mujeres son incluso mejor dotadas que los hombres. Ellas escogen sus maridos y ejercen sobre ellos cierto dominio y protección y desempeñan cargos importantes en la sociedad. La vida en el mundo de los Vril-ya ha llegado al máximo confort y lujo. Ellos poseen grandes edificios, casas iluminadas y ventiladas, calles amplias y plazas enormes. En todas las casas existen sirvientes autómatas. Pero la civilización de este mundo no es solamente urbana. Las casas en el campo son más bellas y la vida más confortable aún que en las ciudades. Los Vril-ya disponen de una enorme fuente de energía que "realiza, según Lytton, la hipótesis de Faraday sobre la unidad total de las formas de energía, a la vez mentales que físicas, y que pueden actuar incluso con la ayuda de los mecanismos o por intermedio de una simple varita. Este Vril-ya da a cada uno no solamente la riqueza —el problema del trabajo no se plantea, ya que toda la producción está realizada por máquinas que basta con que los niños las vigilen—, sino el poderío supremo. En efecto, cada ciudadano posee, por el Vril, un arma terrible, decisiva, la guerra ha desaparecido y no solamente la guerra entre Estados civilizados, sino la guerra de todos contra

todos, que dentro del Estado obliga al Gobierno a medidas de policía y fuerza. Así, la organización política y económica son extremadamente simplificadas; no hay entre estos habitantes de la Utopía ni lucha por la vida ni correr detrás de las riquezas, ya que todo el mundo es rico después de pocos años de *servicio industrial*... Tampoco hay lucha por el poder, ya que cada uno es todopoderoso por medio del Vril, y como tal, perfectamente libre" *.

La superabundancia de bienes de consumo, el hecho de que cada uno dispone de las riquezas y poder que se le antoje, hace implícitamente que riquezas, poder e incluso pasiones no tengan el menor valor. Lo único que buscan los afortunados habitantes de este mundo es la verdad científica y el arte. El problema que se plantea, con un humor que recuerda a Swift, es uno solo: el aburrimiento en medio de todos los bienes proporcionados por una civilización material, en que abunda igualmente la virtud, la igualdad, la higiene y la razón.

SAMUEL BUTLER Y EL ORIGEN DE LA UTOPIA CONTEMPORANEA

Samuel Butler ocupa un lugar destacado en la historia de las más interesantes de las Utopías: las Utopías anti-utópicas. Es curioso comprobar que, con algunas pocas excepciones, en la edad moderna y contemporánea, los más interesantes utopistas son ingleses. En el período de mayor expansión de Inglaterra, en que toma cuerpo una nueva idea imperial, los ingleses se hallan igualmente propensos a las evasiones utópicas. Evasiones animadas por una actitud crítica, ante todo lo que, en la Utopía,

* Cfr. Ruyer, *op. cit.*, pp. 234-235.

signifique inmovilidad, artificiosa actitud estática. Se critica lo convencional y la Utopía se convierte en un magnífico ejercicio mental. Esta actitud crítica de los ingleses ante lo que haya de inmovilidad y estratificación en la Utopía, la encontramos no sólo en utopistas anti-utópicos, sino igualmente en filósofos de la Historia, como Toynbee. Al hablar de las civilizaciones inmovilizadas, Toynbee, en *Study of History,* las equipara a las Utopías. Se refiere a las "civilizaciones que se han mantenido vivientes, pero no han logrado crecer". Toynbee descubre una media docena, entre las cuales la polinesia, la esquimal y la nómada; la osmalí, la espartana. En la Utopía platónica y huxleyana, Toynbee descubre las mismas características de las civilizaciones inmovilizadas: especialización, castas, petrificación. "Inmovilizar un descenso es el fin supremo al cual aspiran las Utopías que son concebidas sólo cuando en una sociedad cualquiera se ha perdido la esperanza de progreso futuro". Toynbee exceptúa de ello, no sabemos exactamente por qué, sólo a Tomás Morus. En la Utopía platónica, como en la de Huxley, descubre la misma crítica contra una sociedad en crisis y un deseo íntimo de estabilidad.

Sin embargo, la Utopía desempeña, en el orden de las formas simbólicas, un papel indiscutible. "En la historia de la civilización, afirma Cassirer, la Utopía ha cumplido siempre con su misión" *. "En la filosofía de la Ilustración llegó a ser un género literario por sí mismo y procuró una de las armas más poderosas en todos los ataques contra el orden social y político existentes. Con este fin, estuvo utilizada por Montesquieu, Voltaire y Swift. En el siglo XIX Samuel Butler hizo un uso pare-

* Ernst Cassirer, *An Essay on Man,* Doubleday & Company, Nueva York, 1956, p. 84.

cido de ella". Una "idea simbólica" que se sobrepone a la "inercia natural del hombre" a la cual le brinda nuevas posibilidades para evadirse de los límites del "universo humano".

Butler es uno de los primeros utopistas de nuestro tiempo que se enfrenta con los problemas del maquinismo, en una actitud crítica. Es interesante su actitud, porque se trata también de uno de los primeros utopistas contemporáneos, sobre las máquinas y su relación con las emociones humanas, refiriéndonos a las sugerencias que ofrece Samuel Butler en *Erewhon*. ¿Quién acabará con quién? ¿Las máquinas con las emociones, o viceversa? Al principio, las máquinas fueron consideradas con entusiasmo y nada inhumano se observó en ellas. Ellas justificaban la teoría del progreso. Samuel Butler fue el primero en asimilar intelectualmente la oposición no sentimental contra las máquinas. Los erewhonianos y su actitud ante las máquinas son imitados.

En la Utopía de Butler hay como un deseo íntimo de autenticidad de revalorizaciones humanas. Así las Utopías posteriores, donde la sombra monstruosa de los avances técnicos se proyectará sobre el destino del hombre, hallan en *Erewhon* una serie de anticipaciones. Los *erewhonianos,* mientras ocultan sus enfermedades físicas, se preocupan por proclamar ante el mundo las enfermedades morales. La enfermedad es el mayor crimen en la sociedad erewhoniana. La ley, en este sentido, es severa: "Las leyes del país, sentencia el juez, han admitido esto hace tiempo. Ellas consisten en la represión más rigurosa de toda clase de enfermedades tan pronto como su existencia se manifiesta a los ojos de la ley. Ojalá que estos ojos fueran más penetrantes de lo que son". El nacimiento es un hecho destinado a romper la armonía de la sociedad erewhoniana. El implica la muerte y rompe la unidad de la vida. Los erewhonianos "insisten en que

la mayor parte de los que comúnmente se dice que han muerto, no han nacido nunca, por lo menos en ese mundo invisible, que es el único digno de consideración".

Antes de someter a sus sarcasmos el mundo de las máquinas Butler lo hace con el mundo de la economía. En este sentido nos describe uno de los sistemas monetarios y bancarios, característico de los erewhonianos. Se trata de los *Bancos musicales*, "el sistema por antonomasia, y gracias al cual emitía todo el dinero necesario para llevar a cabo todas las transacciones monetarias del país; y hasta donde yo pude comprender, todo aquel que quisiera ser considerado como una persona respetable mantenía un saldo a su favor, en uno de estos bancos", que pagaban sus dividendos "una vez cada treinta mil años".

Antaño, los erewhonianos habían vivido en compañía de las máquinas. Pero sus filósofos previeron que un día las máquinas dominarían a los hombres. Después de una guerra civil, los anti-maquinistas triunfaron de los maquinistas. El problema de las relaciones entre el hombre y las máquinas, que preocupó siempre a Butler y le impulsó a escribir su *Lucubratio ebria* está aquí planteado en términos dramáticos. "No podemos especular sobre ningún adelanto correlativo en las facultades físicas e intelectuales del hombre que sea una contrapartida del desarrollo muchísimo mayor que parece acumulado para las máquinas. Algunas personas dirán que la influencia moral del hombre será suficiente para dominarlo; pero yo no puedo pensar que sea jamás una cosa segura depositar mucha confianza en el sentido moral de una máquina". El hombre se halla a merced de las máquinas y "es impotente, a menos que las añada a su propia identidad y las haga parte y parcela de sí mismo". Se afirma que el hombre puede servirse de las máquinas para su beneficio y aniquilarlas, cuando ya no le sirvan. En otras pala-

bras, que el hombre es dueño de las máquinas. Pero "ellas han hecho presa de las abyectas predilecciones del hombre, de su preferencia por anteponer sus intereses materiales a los espirituales y lo han traicionado, haciéndole suministrar ese elemento de lucha y de guerra, sin el cual ninguna raza puede realizar progresos... Las máquinas, incapaces de luchar por sí mismas, han conseguido que el hombre luche por ellas". El hombre, "mamífero maquinizado".

"LUCUBRATIO EBRIA". "UN MUNDO FELIZ"

Treinta años más tarde, Butler escribirá *Erewhon revisited* (1901), título que seguramente sugerirá a Huxley el utopista posterior que más cerca estará del espíritu de Butler, su *New brave World revisited*. En el nuevo Viaje a Erewhon el viajero imaginario comprueba que el maquinismo ha sido reinstaurado en su Utopía. Las máquinas habían vuelto a vencer. El mérito de Butler consiste en haber liberado la Utopía de su mundo de inmovilidad. Hay en ello como una más auténtica intención de insertar la Utopía en la vida y en la realidad. Por ello no es extraño que Wells vea una enorme diferencia entre las Utopías perfiladas "antes que Darwin haya acelerado las ideas del mundo" y la nueva Utopía. En su "Moderna Utopía" Wells escribe que, a diferencia de aquellos Estados imaginarios, "perfectos y estáticos", que han alcanzado la armonía y el equilibrio, poblados por generaciones virtuosas, la Utopía moderna tiene que ser una Utopía "cinética". Ella aparecerá como "una fase transitoria a la cual sucederá una larga serie de fases que la transformarán sin cesar... Ya no construimos fortalezas, sino barcos que se mueven incesantemente". Wells quiere colocar su Utopía en el "plano más práctico". "Perfilaremos, escribe Wells, nuestro

Estado universal con estaciones variables, catástrofes repentinas, enfermedades, bestias y microbios hostiles, con hombres y mujeres dotados con pasiones, inestabilidades de humor y deseos parecidos a los nuestros". La vida, la vida real y vivida, penetrará con su espíritu en la Nueva Utopía. El nuevo utopista se tomará sólo dos libertades: "el libre manejo del conflicto mental de la vida" y la libre construcción de una Utopía social. Por otra parte, las dimensiones de la Nueva Utopía han crecido enormemente. No se la puede ya contener en una isla, un valle o una montaña. Ella es de todo el planeta. Por lo menos un planeta. "Lucubratio ebria" y perspectivas planetarias. Con ello penetramos en la más sugestiva de las Utopías contemporáneas. La de Aldous Huxley. El destino del hombre se nos presenta aquí en las formas más patéticas. El hombre ya no se halla solo ante el maquinismo, sino ante las perspectivas de una existencia onírica, ante unas técnicas biológicas que pretenden transformar radicalmente su vida. El problema que se plantea ahora alcanza profundidades extremas: en el orden de la vida, del espíritu, de la libertad, de las relaciones del hombre con la Técnica, cuyo dominio, profetizado por Butler, es ahora total. Es la edad de Ford y de Freud, de los condicionamientos biológicos, de la gran pesadilla de los Somas. La edad última de los "Medios y los Fines". La edad del vacío total de significaciones. El destino del hombre se halla ante "una nueva mitología". Se llega a la conclusión de que Ptolomeo tenía razón: "el centro del universo está aquí, abajo" (*Ape and Essence*). Se aplican "a las situaciones humanas los procedimientos que se han revelado eficaces en los laboratorios y en la torre de marfil" (*ibid*). El escenario del mundo venidero es un escenario onírico.

Lo desconcertante es que los gobernantes del "Brave New World" no son unos locos. Ellos no propugnan el caos. "Su fin

no es la anarquía, sino la estabilidad social. Con el fin de asegurar la estabilidad, ellos llevan a cabo, por medios científicos, la revolución última, personal, auténticamente revolucionaria". He aquí algunos botones de muestra de esta "revolución última": "Pilkington, en Mombase, había producido individuos que sexualmente estaban maduros a los cuatro años, y de talla adulta a los seis y medio. Triunfo científico. Pero socialmente sin utilidad. Hombres y mujeres de seis años y medio, eran demasiado tontos para realizar ni siquiera el trabajo de los Epsilones. Y el proceso era del tipo todo o nada; o no se lograba modificar nada o se realizaba una modificación total. Se intentaba igualmente hallar el compromiso ideal entre adultos de veinte años y adultos de seis años". "Os acordáis todos, dijo el Administrador con su voz fuerte y profunda, os acordáis, supongo, de esta bella palabra inspirada de nuestro Ford: "La Historia es una estupidez". La Historia es una estupidez, repitió lentamente. Levantó la mano. Se hubiera dicho que de un plumazo invisible había apartado un poco de polvo y el polvo era Harappa, Ur en Caldea; algunas telarañas, Tebas y Babilonia, Cnosos y Micene. Un plumazo, otro, y ¿dónde estaban Ulises, Júpiter, Gotama y Jesús? Un plumazo, y estas manchas de barro antiguo que se llaman Atenas y Roma, Jerusalén y el Imperio del Medio, habrán desaparecido. Otro —el lugar donde había estado Italia estaba vacío. Otro, y fuera las catedrales; un nuevo plumazo, aniquilados el *Rey Lear* y los *Pensamientos* de Pascal"... "Nuestro Freud había sido el primero en poner de manifiesto los peligros espantosos de la vida de familia. El mundo estaba lleno de padres y, por lo tanto, lleno de miserias; lleno de madres y, por lo tanto, de toda especie de perversiones desde el sadismo hasta la castidad; lleno de hermanos, hermanas, tíos, tías, lleno de locura y de suicidio". "Y hubo un hombre llamado Shakespeare.

Naturalmente, nunca habéis oído hablar de él". "Hay gentes que son casi rinocerontes. No reaccionan convenientemente a los acondicionamientos". "¡Pobres diablos!". "¡Oh, por el amor de Ford, callaos!" "Figuraos: yo, un Beta, tener un niño; poneos en mi lugar. Si bien, lo juro, no fue mi culpa, ya que había ejecutado todos los ejercicios maltusianos".

El "Mundo feliz" es la sátira más feroz contra un mundo como el nuestro, que aspira a la Utopía. La visión que nos ofrece es alucinante. Esta Utopía intenta proclamar: "Dios ha muerto", tal como lo proclama la voluntad de poder, demoníaca, de un tiempo sin rumbo. Sin embargo, detrás de esta visión lunar, desolada, perduran notas de poesía y de lirismo. En los límites inevitables de la Utopía hay esperanza de salvación. La contra-Utopía, que se autoproclama Utopía sin esperanzas, no se resigna a negar toda esperanza.

UTOPIA Y LIBERTAD

La Utopía entra en un ciclo dinámico. Es un momento de extraordinaria significación, al cual alude una vez Mannheim. El momento en que la Utopía trasciende "completamente la historia, descendiendo gradualmente hacia la vida y acercándose cada vez más a ella". La Utopía se acerca a la realidad y modifica así su estructura. Pierde su carácter de oposición a la Historia. La "riqueza de las experiencias históricas" se manifiesta en ella. La gran Utopía social contemporánea ha sido la que ha facilitado enormemente este proceso. Nos hallamos en una fase de nuestro destino, en la cual las Utopías desempeñan un papel decisivo. A ella se refiere Berdiaev en algunas sustanciales consideraciones sobre la Utopía, de indiscutible actualidad. Es preciso distinguir, en este sentido, entre las Utopías y las "novelas

utópicas". Las primeras "pueden constituir una fuerza motriz y aparecer como más reales que tendencias más razonables y más moderadas. Al bolchevismo se le consideraba como una Utopía; pero él ha demostrado ser algo más real que la democracia capitalista y liberal. Habitualmente, se llama Utopía a algo que es irrealizable. He aquí un error. Las Utopías pueden ser realizadas y, en la mayor parte de los casos, han sido realizadas" *. "Las Utopías son inherentes a la naturaleza humana y ésta misma no puede prescindir de ellas. Herido por el mal del mundo que le rodea, el hombre necesita imaginarse, evocar la imagen de un orden perfecto, armónico de vida social. Proudhon de un lado, Marx de otro, deben ser reconocidos como utopistas en igual medida que Saint-Simon y Fourier. J. J. Rousseau también fue un utopista. Las Utopías se han realizado siempre en forma alternada... Las Utopías son realizables, pero a condición de ser deformadas. Sin embargo, incluso en una Utopía deformada perdura siempre algo positivo... Lo que caracteriza esencialmente la Utopía no es la imposibilidad de realizarla, ni la visión de una armonía futura. El hombre vive en un mundo despedazado y sueña con un mundo integral. La integridad es el signo distintivo principal de la Utopía. La Utopía está destinada a superar el despedazamiento y realizar la integralidad". El problema trágico de la Utopía, concluye Berdiaev, es que ella rechaza la libertad. Hay una enorme tensión y una paradoja en todo ello. Porque la libertad, la vida libre, "la vida de la libertad", representa la más irrealizable de las Utopías. La nobleza más recóndita, acaso, de la Utopía.

* Nicolás Berdiaev, *Royaume de l'Esprit et Royaume de César,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, París, 1951, pp. 165-166. Por su parte, Cioran escribe: "Una sociedad incapaz de engendrar una Utopía y de entregarse a ella, está amenazada por esclerosis y ruina."

ESENCIA DE LA TECNICA, ESENCIA DE LA UTOPIA

TECNICA, UTOPIA Y DESTINO HUMANO

La Técnica ha transformado radicalmente el régimen existencial del hombre. Tan honda ha sido esta transformación que se ha hecho apremiante la inevitable pregunta en torno a lo que es la Técnica. La esencia de la Técnica es una de las cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea. La respuesta a esta pregunta equivale a la explicación de las singulares perspectivas que se abren al hombre en su relación con la naturaleza, en su apertura misma al cosmos.

En este sentido, la pregunta en torno a la esencia de la Técnica se halla hermanada con la pregunta en torno a la esencia de la Utopía. Más aún, la respuesta misma a la pregunta en torno a la esencia de la Técnica contiene, "in nuce", la respuesta en torno a la esencia de la Utopía. Durante largo trecho de su inseparable compañía, la Técnica había sido un auxiliar, un instrumento de la Utopía. Las conquistas técnicas, reales o imaginarias, completaban el marco de las construcciones utópicas. La situación es, por lo tanto, nueva. Sin embargo, la respuesta implica un retorno a una situación primordial. Sólo una situación extremada, última, como la nuestra, nos puede revelar, por el camino de una adecuada meditación, las esencias primeras de las cosas que constituyen nuestro propio destino. "El alba originaria, escribe Heidegger en uno de sus célebres saltos de lenguaje sugestivos en los cuales nadie le supera, no se muestra al

hombre más que en último lugar. Así, el esfuerzo en el dominio del pensamiento, de penetrar de un modo más inicial lo que ha sido pensado al principio, no es resultado de una voluntad absurda de reanimar el pasado, sino el hecho de una actitud calma, en la cual se está dispuesto a extrañarse de lo que desde el alba primera llega hacia nosotros". Técnica y Utopía son, hoy por hoy, cosas que constituyen nuestro propio destino. Desde el último lugar en que nos hallamos, el contacto íntimo con el alba nos es indispensable, para captar las esencias de lo que nos rodea y determina nuestro propio destino.

Desde hace tiempo, la filosofía se ha planteado el problema de las relaciones del hombre con la Técnica. Spengler se preguntaba ya si la Técnica fuese más antigua que el hombre. El filósofo, al mismo tiempo que contestaba negativamente a la pregunta, se daba cuenta que la raíz del problema se hallaba en la esencia de la Técnica. Buscaba la respuesta no en la interpretación de la Técnica como maquinismo, sino en el orden de las significaciones. Claro está que, teniendo en cuenta el punto de vista determinista de Spengler, la cuestión le llevaba fatalmente hacia una interpretación vitalista de la cuestión. La Técnica se convertía así en la "táctica de la vida entera", "forma íntima de manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma". Lo importante es que Spengler observa, entre los primeros, el parentesco entre la esencia de la Técnica y la esencia de la Utopía. El problema de la Técnica, relacionada con el fenómeno de la cultura, aparece, como tal problema, en el siglo pasado. Es curioso, sin embargo, observar cómo Spengler, dominado por un punto de vista, cree ver en la Técnica, una manifestación espiritual del genio del hombre y de la idea del progreso y en la Utopía una forma de utilitarismo materialista, típica del siglo XIX.

La comprensión de los elementos que integran en un mismo

destino Técnica y Utopía se halla mejor definida, acaso, en la síntesis que Toynbee hace entre arcaísmo y futurismo, como actitudes fundamentales de las sociedades en crisis. "Futurismo y arcaísmo, afirma Toynbee, son dos tentativas para romper un presente penoso, refugiándose en un mundo diferente, sin abandonar, a pesar de todo, el plano de la vida terrestre". Así nos encontramos ante la esencia misma de la Utopía: el retorno nostálgico hacia un Paraíso perdido y fuga hacia un mundo imaginario de bienaventuranzas futuras. La primera actitud la considera Toynbee más conforme a la naturaleza humana. "De ahí el esfuerzo psicológico se demuestra más prodigioso en el caso del futurismo que en el del arcaísmo. Las almas que han buscado el camino en el arcaísmo y han sido decepcionadas, han reaccionado a veces lanzándose en el futurismo... El alma que desespera del presente, sin que por ello renuncie a su inclinación por la vida terrestre, se vuelve primero hacia el pasado. Sólo cuando haya tentado en vano y haya rechazado esta posibilidad de refugio en el arcaísmo, considerada como intrínsecamente utópica, el alma se vuelve en dirección opuesta, menos natural en el hombre: el futurismo". En las perspectivas futuristas que animan, siquiera por un momento, un mundo social en crisis, la Técnica ha desempeñado siempre un papel preponderante. La creación de un mundo mejor, más feliz y más fácil, es inconcebible sin la ayuda de los medios perfeccionados de la Técnica, puestos a disposición del hombre. En toda revolución utópica el primer recurso es el recurso del pasado. La nostalgia del Paraíso, el retorno al estado natural, la exaltación del Salvaje. La Utopía platónica y la revolución utópica rousseauniana proceden del mismo modo. Hay, como primer impulso, una idealización de lo remoto y una repulsa de "las ciencias y las artes". Pero, observa Toynbee, "la consecuencia de un pretendido movimien-

to arcaísta será siempre una nueva partida. En todos los movimientos de este género, el elemento arcaísta no es sino la manera de tragar una píldora esencialmente futurista". La encarnación, en el plano de la Utopía, de esta síntesis entre arcaísmo y futurismo la encontramos en la novela de H. G. Wells *The time machine* (La máquina para explorar el tiempo), en la cual la Técnica facilita los instrumentos necesarios con la ayuda de los cuales "se puede avanzar o retroceder a voluntad en el espacio-tiempo".

HACIA UNA NUEVA IMAGEN DEL UNIVERSO

Técnica y Utopía son dos realidades intrínsecas del hombre. Entre ellas y el hombre no se puede establecer una ruptura, si se quieren captar sus esencias. Con iguales posibilidades, ambas contienen elementos demoníacos o virtudes salvadoras. Ambas operan para el destino del hombre como demiurgos. Este aspecto demiúrgico de la Técnica y la Utopía se nos hace mucho más patente hoy, cuando las relaciones del hombre con el cosmos, la propia situación del hombre, sufren cambios fundamentales. Nuevas conquistas del cosmos implican, al mismo tiempo, una ruptura de la unidad del mundo. Un gran físico de nuestro tiempo, Von Weizsäcker, en su libro *El mundo visto por la física* apuntaba precisamente esta pérdida de unidad. La misma física del átomo, que alarga enormemente el ámbito de los conocimientos positivos, empobrece la unidad profunda de la ciencia y hace que ciencias como la física se separen más en una necesaria imagen del mundo, de la filosofía o de la biología, que, a su vez, también alargan sus perspectivas. El hombre se halla, una vez más, ante la imperiosa necesidad de encontrar una "nueva imagen del universo", ya que la imagen ofrecida por la física clá-

sica, está en crisis. Por otra parte, el hombre de ciencia de hoy está muy lejos de poseer el sentimiento de seguridad y de entusiasmo del hombre de ciencia moderno, forjador de la imagen del mundo vigente hasta los umbrales de la física atómica. Aquel sentimiento expresado en las célebres palabras de Kepler, creador de una verdadera *Armonía Universal*: "Mi libro puede esperar cien años a su lector. Dios ha esperado seis mil años al que debía completar su obra". Sin embargo, el hombre de ciencia de hoy se percata de la importancia de las nuevas perspectivas que se abren. "Es seguro, escribe Von Weizsäcker, que la rueda de la Historia no volverá atrás. Ella no destruirá el concepto puro y metódico de la ciencia que la Edad Moderna ha elaborado. Pero nos enseñará a ver ciertas cosas que se nos habían escapado hasta el presente, porque no queríamos verlas. Acaso un día —nadie puede decir ahora si esta fecha está cerca o lejos— un hombre nuevo abrirá los ojos, para verse, maravillado, delante de una nueva Naturaleza."

La perspectiva que se ofrece a la ciencia y al hombre de descubrir una nueva imagen y de rehacer en su espíritu la unidad del mundo es nueva. Es una perspectiva que se redescubre a sí misma, en términos de Utopía. Pero la esencia de esta nueva Ciencia, igual que las esencias de la Técnica y la esencia de la Utopía, estriban, como tan plásticamente lo afirma Heidegger, en "lo que ha sido pensado en la primera hora". Es éste el *leitmotiv* de la ontología heideggeriana. "Ninguna meditación en torno a lo que es de hoy puede germinar y desarrollarse, a menos que plante sus raíces en el suelo de nuestra existencia histórica a través de un diálogo con los pensadores griegos y con su lenguaje. Este diálogo espera aún ser iniciado... Lo que, al alba de la antigüedad griega, ha sido pensado o dicho en forma poética es aún presente, tan presente que su ser, encerrado aún

en sí mismo, está pronto en todas sus partes para acogernos y nos llega sobre todo allí donde menos lo esperamos, a saber, en el reino de la Técnica moderna, la cual es completamente extraña a la antigüedad; mas tiene, sin embargo, en ella su origen esencial".

RETORNO ONTOLOGICO A LOS ORIGENES

Si es verdad que los griegos ignoraban las dimensiones de la Técnica y las perspectivas que la Ciencia ofrece hoy al hombre, no es menos cierto que la mente griega poseía en el esplendor de su filosofía los modos de entender y captar la esencia de la Técnica y la Ciencia. Por otra parte, los griegos fueron los que, con Platón, captaron lo que de bello y esencial pueda haber en la Utopía y en la situación del hombre que en la Utopía halla el camino de elevarse hacia lo sublime. Ciencia y Técnica se encuentran hoy integradas en la Utopía. En términos de Utopía entiende hoy el hombre lo que Ciencia y Técnica le ofrecen como posibilidades. Dentro del marco de una gran Utopía, en la cual tiempo y espacio se disuelven y cambian sus significaciones, Ciencia y Técnica actúan como demiurgos.

Nada más oportuno, dentro de esta perspectiva que implica, para el hombre moderno y sus modos de pensar y vivir una auténtica mutación ontológica, que abordar el problema de la esencia de la Técnica (problema que nos brinda la comprensión, hoy por hoy, de la Ciencia y con ella de la Utopía), en los términos en que lo hace Martín Heidegger en su famoso ensayo en torno a la *Cuestión de la Técnica* ("Die Frage nach der Technik"), conferencia pronunciada en noviembre de 1953 en la Escuela Técnica Superior de Munich. Heidegger busca la

luz en el comienzo del diálogo que nuestro mundo necesita que se abra con la filosofía y la humanidad griega. Este diálogo le es necesario al hombre de hoy para comprender la esencia de la Técnica, a saber, alcanzar lo que haya de verdad, e incluso de poesía y de elemento humano, en el terrible mundo de la Técnica. Heidegger quiere hermanar su retorno al mundo de la inteligencia griega, a una empresa poética. De ahí la atracción que sobre el espíritu del gran filósofo alemán ejerce la obra poética de Hölderlin. Como Hölderlin, intenta iniciar un diálogo con este mundo auroral de nuestra cultura, que es el mundo griego. El camino hacia las esencias de las cosas pasa por el reino de la poesía. Este camino la espiritualidad griega lo conoció mejor que nadie. Y tampoco una auténtica comprensión de lo que para el hombre actual significa la Técnica, puede eludir este camino, limpio, primigenio, iluminado por la luz, de una inteligencia primordial y pura.

Para descubrir la esencia de la Técnica, empieza por decir Heidegger, es preciso no confundirla con la Técnica misma. Si nuestro ser logra abrirse a la esencia de la Técnica y nosotros logramos contestar a esta esencia, nos percataremos de las limitaciones de la Técnica misma, que es, repetimos, otra cosa que su esencia. La esencia de la Técnica, mucho más que esto, nada tiene que ver con la Técnica. Si nosotros no penetramos la esencia de la Técnica, sino, al contrario, nos colocamos en una simple relación con la Técnica misma, practicándola, acomodándonos a ella y huyendo de ella, si la consideramos como algo "neutro", en realidad nos entregamos a la Técnica "del peor modo" y perdemos nuestra libertad. Es esto lo que ocurre, generalemnte hoy, en las relaciones del hombre con la Técnica. El problema que se plantea es, una vez más, el de los medios y los fines. Dentro de esta problemática, aparece la

concepción de la Técnica como instrumento —concepción "instrumental y antropológica de la Técnica", según Heidegger—, aparentemente justificada por la enorme importancia que la Técnica adquiere en el mundo de hoy como actividad humana. E idéntica problemática justifica, igualmente, la idea de orientar la Técnica hacia fines "espirituales", intentando dominar una realidad que cada día amenaza con evadirse al control del hombre.

HEIDEGGER Y LA NUEVA IDEA DE LA TECNICA

Heidegger no niega la exactitud de esta concepción de la Técnica. Pero el hecho de que sea exacta no quiere decir que sea por sí misma capaz de revelarnos la esencia de la Técnica y que sea verdadera. Mientras nos movamos en el terreno de los medios y los fines, donde "la instrumentalidad es soberana", nos mantendremos en el terreno de la causalidad. Pero lo que interesa es descubrir, revelar, iluminar, la esencia de la Técnica y esta esencia no es la instrumentalidad, no es un problema de medios y fines, de relaciones entre el hombre y la Técnica. El camino hacia ella se basa en lo que los griegos llamaban, de una manera más comprensiva que nadie "Aletheia" (no ocultación, revelación de lo oculto), los latinos "Veritas" y los alemanes "Wahrheit". "Así la Técnica no es solamente un medio: ella es un modo de revelación. Si la consideramos de esta manera, entonces se nos abre, en cuanto a la esencia de la Técnica, un dominio totalmente diverso. Es el dominio de la revelación, a saber, de la verdad." Volviendo a la filosofía griega, en las palabras y su mágica significación, Heidegger encuentra el impulso primero para vislumbrar el difícil camino. En la palabra griega τέχνη (técni) y su significación, Heidegger busca dos

significaciones: la significación primera, de la creación artesanal y la significación suprema de la creación como obra de arte. La τέχνη (técni) forma parte de un ámbito más vasto y más comprensivo, de la ποίησις (Poiesis), la producción entendida como creación. De ahí su origen común con la Poesía, que es creación sublime. "Producción de lo verdadero en lo bello", como concluirá Heidegger al final de su ensayo, al establecer algo "poético" en la esencia misma de la Técnica y al recordar el bellísimo verso de Hölderlin: "En esta tierra el hombre habita como poeta". Por otra parte Heidegger se percata, en este comienzo de diálogo matinal, de otro parentesco. El que existe, desde siempre, entre Técnica y conocimiento, entre τέχνη (técni) y επίστήμη (epistémi), y el hecho de que, para Aristóteles, la "técnica" es un modo de la "Aletheia", la no ocultación, la revelación de lo oculto, la verdad.

Más que para lo que era la Técnica en el mundo griego, que bien poca cosa era, estos modos griegos de revelación de la esencia de la Técnica son válidos para la Técnica moderna, que es un problema de nuestro destino, un peligro, junto con el cual nosotros nos podemos salvar o destruir. Tanto más que la Técnica moderna es por sus tendencias y por la situación histórica en que se produce, ya no una creación, una 'ποίησις (Poiesis)' sino una provocación (Herausfordern) de la naturaleza para liberar parte de su energía. La naturaleza es provocada, interpelada, intimada a entregarnos sus energías. Esta es, hoy, la característica esencial de la Técnica moderna, entendida también como "Aletheia", modo de no ocultación y de revelación de lo oculto. Se trata de una interpelación provocante que el hombre dirige hacia la naturaleza. El hombre toma, de este modo, parte en la no ocultación, en la "Aletheia", como modo de revelación esencial de la Técnica. Pero la provocación se dirige igual-

mente hacia el hombre. Por ello, esta no ocultación, que es la esencia de la Técnica, no es un simple hecho del hombre, y la Técnica moderna, en cuanto revelación e interpelación provocante, "no es un acto puramente humano". Sin embargo, el hombre de la edad técnica es provocado hacia un modo determinado de la Aletheia. Este tipo de revelación se refiere ante todo a la naturaleza, con la aparición de la ciencia moderna. La ciencia moderna, más concretamente la física, es la que provoca la naturaleza, la cual contesta a esta provocación. En ello estriba el carácter experimental de la física moderna. "La teoría de la naturaleza, elaborada por la física moderna, ha preparado los caminos no en primer lugar a la técnica, sino a la esencia de la técnica moderna." Heidegger manifiesta en este ensayo suyo, *Die Frage nach der Technik,* que algunas de sus consideraciones las debe a las ideas de Ernst Jünger, especialmente a la obra de este último *Der Arbeiter,* obra que intenta hacer accesible "una nueva realidad" *. En efecto, Jünger había establecido ya una relación entre la técnica y la voluntad de poder encarnada por el trabajador moderno. Con el trabajador aparece una nueva voluntad de poder. Esta voluntad de poder se manifiesta a través de la Técnica. La Técnica es un medio con la ayuda del cual el trabajo moviliza al mundo. Es "símbolo de la forma del trabajador" en su voluntad de poder. Por ella se manifiesta la nueva metafísica de la voluntad de poder. En ella Jünger ve una fuerza demoníaca, destructora de la fe. Por otra parte, el mismo Jünger había observado que la esencia de

* Cfr. igualmente Heidegger, *Zur Seinsfrage.* Igualmente, uno de los últimos libros de Ernst Jünger, *An der Zeitmauser,* Klett Verlag, Stuttgart, 1959, 314 p., culminación última de las ideas contenidas en *Der Arbeiter.*

la Técnica no es la Técnica misma. "Para poseer una relación real con la Técnica, hay que ser algo más que un técnico."

La esencia de la Técnica moderna nada tiene que ver, por tanto, con la Técnica misma. Y eso porque "la concepción puramente instrumental, puramente antropológica, de la Técnica, se vuelve caduca en su principio; y tampoco se la podría completar por una explicación metafísica o religiosa, que le sería simplemente agregada". Por otra parte, la Técnica moderna, nada tiene que ver, en cuanto a su esencia, con la ciencia natural aplicada.

Encaminada hacia la esencia de la Técnica, a saber, hacia la verdad de la Técnica moderna, la relación entre hombre y Técnica lleva el nombre de *destino* (Geschick). No es la primera vez que el problema del destino aparece en la filosofía de Heidegger. En su libro *La esencia de la verdad* ("Vom Wesen der Wahrheit", 1930) este problema aparece en el nexo íntimo que el filósofo establece entre lo "histórico" y "destino" (geschichtlich als ein geschickliches). Es el destino de la "Aletheia" lo que rige e impulsa al hombre. Sólo en esta medida el hombre es libre. La libertad en la Verdad. Aletheia, Destino, Libertad. Estableciendo el nexo íntimo entre estos tres conceptos fundamentales, en los cuales reside la esencia de la Técnica, esta deja de ser pura fatalidad, la "fatalidad de nuestro tiempo", lo inevitable de "un proceso al cual nadie puede modificar". Así "nos colocamos ya en el elemento libre del destino, el cual no nos encierra de ningún modo en una sombría constricción, la cual nos obligaría a echarnos de cabeza en la Técnica o, lo que sería lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y condenarla como obra diabólica. Al contrario, nos abrimos de lleno a la esencia de la Técnica, nos hallamos envueltos, de un modo inesperado, en una apelación libertadora".

Además del problema del destino, otro problema se le plantea al hombre ante la esencia de la Técnica. El problema de la *amenaza* que del destino mismo procede. Es el problema de un necesario *peligro*. No un peligro, sino el peligro. Amenazado por el destino, el hombre vive, sin embargo, de apariencias. "Se hincha" y "posa en señor de la tierra", cuando, en realidad, precisamente hoy "el hombre no se halla más a sí mismo en ninguna parte, a saber, no encuentra en ninguna parte su propio Ser". El peligro que el Destino nos envía es el peligro extremo. El peligro no estriba en la Técnica misma. "Nada demoníaco hay en la Técnica, pero existe el misterio de su esencia." En la esencia de la Técnica, en cuanto destino de la "Aletheia", reside el peligro. "La amenaza que pesa sobre el hombre no proviene, en primer lugar, de las máquinas y los ingenios de la técnica, cuya acción puede eventualmente ser mortal. La amenaza verdadera ha alcanzado ya al hombre en su ser." Es una amenaza ontológica esta amenaza que acecha al hombre ante la esencia misma de la Técnica.

Pero en la amenaza misma reside también la salvación. Una vez más la Poesía, Hölderlin, acude en ayuda del filósofo, inclinado hacia uno de los fenómenos más singulares de su tiempo. Desde lejos, Hölderlin, el gran enamorado de la mente y las sublimes soluciones griegas, nos alecciona:

Pero allí donde existe peligro,
allí igualmente crece lo que salva.

Lo que salva, reside en lo que amenaza. En la esencia de

la Técnica. Allí echa raíces y se desarrolla lo que salva. Existe el permanente peligro de que el hombre abandone al destino su propio ser libre. Pero igualmente en este destino, en esta amenaza, crece la propia salvación, que permite "al hombre contemplar la más alta dignidad de su ser y restablecerse en ella". La esencia de la Técnica halla su fundamentación ontológica en el propio ser del hombre, llevando al hombre en un terreno en el cual no pueda "ni inventar, ni menos aún hacer". Volvemos a la pregunta fundamental en la filosofía de Heidegger. La pregunta por el Ser. La finalidad ontológica sigue siendo el Ser, en la iluminación de su Verdad *. El hombre y el Ser se hallan conjuntamente envueltos en el destino de la "Aletheia". Una vez más, en el centro de la filosofía de Heidegger, está el hombre y su dignidad. Una vez más podemos repetir lo que en otra ocasión decíamos en torno al humanismo de Heidegger: "Hay una trágica tensión vital en la aportación de Heidegger a la dignificación del hombre y del Ser. No faltan en esta tensión implicaciones históricas, situaciones vitales, un sentido emocional profundo. Pero todo ello no impide que la pregunta que Heidegger formula en torno al Ser y a la esencia del hombre se mantenga en una zona absoluta y pura".

Es preciso, concluye Heidegger, apercibirse de lo que es esencial en la Técnica, sin dejarse "fascinar por las cosas técnicas", es preciso apartar de nuestro espíritu la voluntad de dominar la Técnica, considerada como instrumento. Sin embargo, si logramos sólo percatarnos del aspecto instrumental de la Técnica, considerado como causalidad y como pregunta por el ser mismo de esta instrumentalidad, nos podemos encaminar

* Cfr. nuestro ensayo sobre el "Humanismo de M. Heidegger" en *Escatología e Historia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1959.

hacia lo que en ella haya como destino de Verdad. Por otra parte, preocupados por la esencia de la Técnica, llegaremos a comprobar que esta esencia "es ambigua en un sentido elevado". Esta ambigüedad nos encamina hacia el secreto de la verdad. Alcanzada la verdad en la esencia misma de la Técnica, se desplegará ante nuestra meditación lo que salva. Y "lo que salva debe siempre ser de una esencia superior, pero al mismo tiempo emparentada a la esencia del Ser amenazado".

Lo que oculta la edad técnica, encierra acaso mayor peligro que lo que revela. Pero ella encierra igualmente lo que salva. Para descubrir tanto lo que amenaza como lo que pueda salvar en las entrañas mismas de la edad técnica, el filósofo recomienda un retorno a los orígenes. Este retorno significa entender la Técnica, una vez más como Verdad, como Belleza y como Arte. En los comienzos de nuestro propio destino como cultura, Técnica significaba Arte y se integraba en una más amplia realidad del Espíritu: la Poesía, el gran arte de lo bello.

"La esencia de la Técnica nada tiene de Técnica. Por ello, la reflexión esencial sobre la Técnica y la explicación decisiva que implica han de tener un lugar, aparentado por un lado, a la esencia de la Técnica y no menos radicalmente diferente de ella, por otro lado."

La esencia de la Técnica reside así en la esencia de la Poesía, en la esencia del Arte. Al final del frenesí de la Técnica, está la esencia de la Técnica, que despliega "su ser en el advenimiento de la Verdad".

Ante la Técnica y sus alucinantes perspectivas, los utopistas contemporáneos adoptan una actitud crítica. Huxley y Orwell la someten, en sus novelas utópicas, al más implacable azote de sus sarcasmos. Claro que la actitud contenida en la Utopía de Huxley y Orwell es una actitud esencialmente anti-utópica. Ella se inspira en postulados espirituales, determinada por la aparente oposición entre Técnica y Espíritu, que justifica, implícitamente, una igual contraposición entre Utopía y Espíritu. ¿Pero existe, realmente, esta contraposición? Y si existe, ¿no es ella fruto más que de la presencia misma de la Técnica en nuestro destino y en nuestro régimen existencial, de nuestro propio comportamiento ante la Técnica? ¿No es nuestra voluntad de dominio instrumental sobre la Técnica, nuestra pretensión misma de espiritualizarla, la causa de esta incompatibilidad entre Técnica y Espíritu? Porque lo que determina nuestra voluntad de espiritualizarla es nuestra creencia en su poder demoníaco.

Comprender los fundamentos ontológicos del magno fenómeno de la Técnica implica de por sí un acercamiento fecundo. Su proyección en dimensiones de Utopía también está destinada a adquirir realidad humana si ante la Técnica el hombre adopta esta actitud autónoma de comprensión. Un nuevo humanismo contemporáneo es inconcebible sin este profundo proceso de comprensión de lo que la Técnica significa en sí misma. Porque este nuevo humanismo habrá de ser, necesariamente, un humanismo técnico y un humanismo concebido, acaso, en términos de Utopía. De esta forma, Técnica y Utopía, reali-

dades de nuestro Destino, podrán aparecer, por primera vez en la historia del hombre, hondamente arraigadas, fecundamente integradas, en la condición humana.

Hay en todo eso una trágica tensión humana. En la edad de la Técnica y en la edad de la Utopía, el hombre participa en el destino de Sísifo. El mito de Sísifo es el mito más peculiar de nuestro tiempo. "Los dioses —escribe Camus— habían condenado a Sísifo a arrastrar eternamente una roca hasta la cumbre de una montaña, de donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Los dioses habían pensado con cierta razón que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza... El trabajador de hoy trabaja todos los días de su vida en las mismas tareas y este destino no es menos absurdo. Pero no es un destino trágico, sino en los pocos momentos en que el trabajador se torna consciente. Sísifo, proletario de los dioses, impotente y rebelde, conoce toda la extensión de su miserable estado: en ello piensa durante su descenso desde la cima de la montaña. La clarividencia que tenía que ser su tormento, consume en el mismo golpe su victoria."

